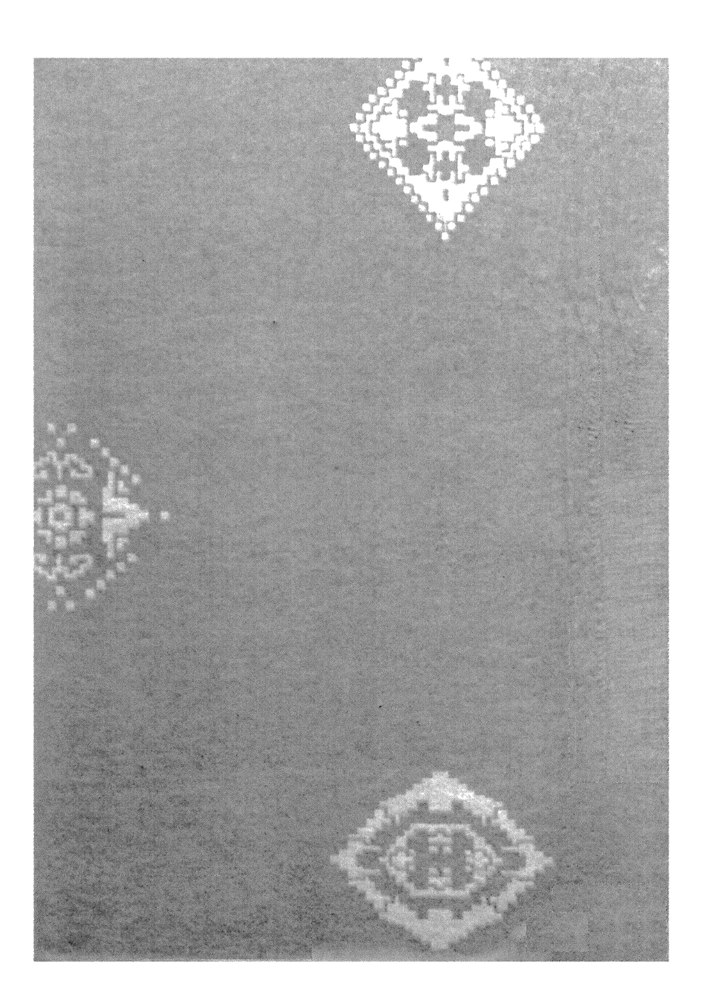
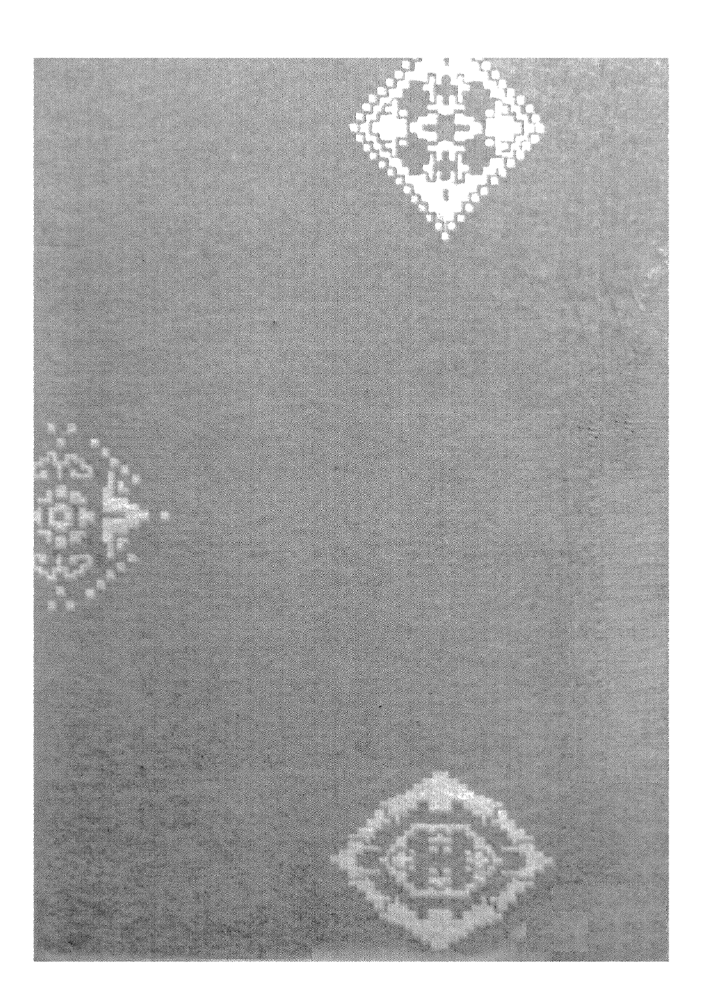
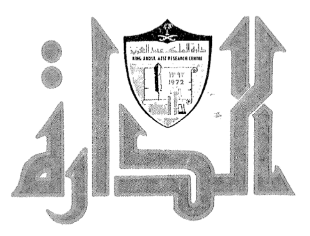








الدارة

مجلة فصلية مُحكَّمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز بالرياض

العدد الثالث — ربيع الآخر، جمادى الأولى، جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ

بسم الله الرحمن الرحيم



الأعراف - ١٩٩ -

صدق الله العظيم



الدارة



دارة الملك عبد العزيز

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/٤٥ في ١٣٩٢/٨/٥هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية، يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من انشائها: خدمة تاريخ المملكة وجغرافيتها، وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها.

كما أنها "المركز الوطني للوثائق والمخطوطات" بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/١٢٦٠٨ في ١٣٩٦/٥/٢٠هـ.

مجلة فصلية مُحكَّمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

العدد الثالث ● السنة الرابعة عشرة ● ربيع الآخر-جمادى الأولى-جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ

ص.ب ٢٩٤٥ - الرياض: ١١٤٦١ - المملكة العربية السعودية

رقم الفاكسيميلي: ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠



رئيس التحرير

محمد حسين زيدان

الأمين العام للدارة
ومدير عام المجلة

عبد الله بن حمد الحقيل

● هيئة التحرير ●

د. منصور إبراهيم الحازمي
عبد الله بن عبد العزيز بن إدريس
د. عبد الرحمن الطيب الأنصاري
د. عبد الله الصالح العثيمين
د. محمد السليمان السديس

★ ★ ★

«سكرتير التحرير، والمشرف الفني»

مصطفى أمين جاهين

★ ★ ★

ترسل الاشتراكات باسم
الأمين العام للدارة

★★

ترسل البحوث باسم
رئيس التحرير
☎ : ٤٤١٧٠٢٠

★ ★ ★

★★★★★

الإدارة والتحرير
☎ : ٤٤١٢٣١٦ – ٤٤١٢٣١٧

* آراء الكتّاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة *

● ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لأسباب فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب..

● لا تُردّ البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر ..

● ترسل البحوث سرياً إلى محكّمين ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها للنشر.

★ الاشتراكات السنوية ★

— ٢٠ ريالا للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية. وفي البلاد العربية ما يعادل القيمة لأربعة أعداد في كل بلد.

— ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

قيمة العدد

السعودية : ثلاثة ريالات — الإمارات العربية أربعة دراهم

قطر : أربعة ريالات — مصر ٤٠ قرشاً — المغرب خمسة دراهم — تونس ٤٠٠ مليم

خارج البلاد العربية : دولار للعدد

الموزعون

● السعودية : مؤسسة الجريسي للتوزيع

● ص.ب ١٤٠٥ الرياض — ت ٤٠٢٢٥٦٤

● أبو ظبي : مكتبة المنهل

ص.ب ٣٧٧٨ أبو ظبي — ت ٣٢٣٠١١

● دبي : مكتبة دار الحكمة

ص.ب ٢٠٠٧ — ت ٢٢٨٥٥٢

● قطر : دار الثقافة

ص.ب ٣٢٣ — ت ٤١٣١٨٠

● البحرين : مؤسسة الهلال للتوزيع

ص.ب ٢٢٤ المنامة — ت ٢٦٢٠٢٦

● مصر : مؤسسة الأهرام للتوزيع

شارع الجلاء — القاهرة ت ٧٥٥٥٠٠

● تونس : الشركة التونسية للتوزيع

5 نهج قرطاج

● المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع

ص.ب 683 الدار البيضاء 5.


الدارة
لقطات من
مكة المكرمة
والمدينة المنورة
ص ٢٢ ، ٦١
صورة الغلاف

في هذا العدد

★★★★★★



مواقف لعبد الملك بن مروان

● بقلم رئيس التحرير ●

وكاتب التاريخ ينبغي له أن تتجاوز عواطفه مع عقله لئلا تزحف به العاطفة إلى هضم التاريخ أو ينحرف به العقل إلى قتل العاطفة. فبعض ما نقرأ من استقراء التاريخ نجد عقلاً لا يتعاطف أو عاطفة لا تخضع لعقل، فهذا عبد الملك بن مروان ثاني الملوك في الإسلام كما هو وصف المنصور أبي جعفر له، فالمنصور يرى أن الملوك ثلاثة: معاوية بن أبي سفيان، وعبد الملك بن مروان، وهو.

ولم ينحرف المنصور وهو لم يكن لمعاوية، ولم يكن لعبد الملك. ذلك عمل عقله أو تعامل عاطفته لنفسه، غير أنه تناسى الملك الرابع الذي هو أعني المنصور لقبه بصقر قريش. عبد الرحمن الداخل.

سقت هذه المقدمة لأن عبد الملك بن مروان له ثلاثة مواقف تدل على حصافته ليس منها أنه لم يتأخر عن انتشار الفتح العظيم وإنما هي موقفه مع الحَجَّاج من أجل أنس بن مالك رضي الله عن أنس.

وموقفه مع عبد الرحمن بن طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه من أجل الحَجَّاج، وموقفه من أجل صديقه الإمام عامر بن شراحيل الشعبي، فالحَجَّاج وفي الكوفة صب الإهانة على سيده رغم أنفه وإن لم يكن هو الملك ألا وهو سيدي خويدم رسول الله ﷺ أنس بن مالك، فسمع عبد الملك وغضب، وردع الحجاج ردعاً سجل في التاريخ.

فعبد الملك وإن أصبح الملك فما زال فيه الحنين إلى المسجد وأهل المسجد، فالتطبع لا يقتل الطبع، وإن أخذ منه.

وكان الحجاج أول الأمر أو بعد قتله وصلبه لابن الزبير وعدم احترامه لأسماء ذات النطاقين أبقاه عبد الملك أميراً على الحجاز، وإذا الحَجَّاج وهو يكتب التقارير لعبد الملك يثني على

واحد من أعيان مكة بل من أعيان قريش اسمه عبد الرحمن بن طلحة، عجب عبد الملك من موقف بن طلحة كيف أطاع بل كيف استطاع ألا يكون على رأس فتنة، فأرسل إلى الحَجَّاج يقول له : تعال ومعك ابن طلحة، ووصل إلى دمشق، وجلس عند عبد الملك، فإذا هو يصرف الحَجَّاج عن المجلس لئلا يكون إلا وهو مع ابن طلحة وحدهما.

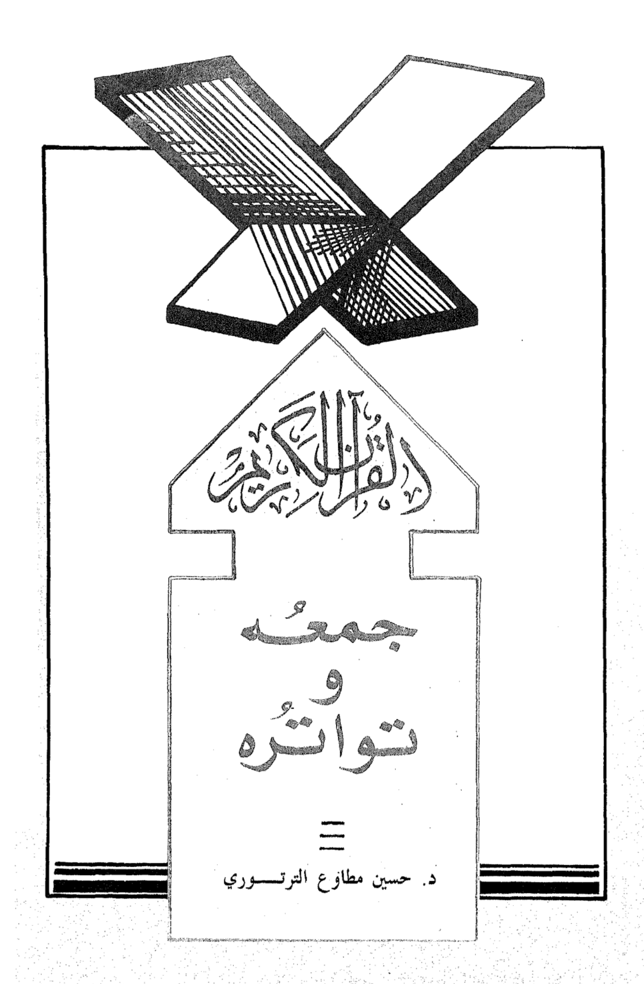
وأخذ عبد الملك يخبر عبد الرحمن بن طلحة عن ثناء الحَجَّاج عليه، وصداقته له، فإذا ابن طلحة يقول له : كاف هذا موقفي لئلا أنال، لأني لا أريد أن أنال شيئاً ولكني أقول لك إن الحجاج صعب على أهل مكة أن يحكمها، صعب على الحجاز أن يكون الحَجَّاج أميره، سمع عبد الملك وأطرق يعجب بل ويستحسن، وأخذ ينادي الحَجَّاج يقول له : لقد صدق حسن ظنك في ابن طلحة، ها هو يستقل عليك حكم الحجاز، ويريد مني أن أوليك ثغوراً هي في حاجة إليك، لقد وليتك حكم العراق.

كان ابن طلحة أخذته خشية أن يثير الحَجَّاج عليه، ولكن حصافة عبد الملك سمع بها النصيحة، وما خرب العلاقة بين الاثنين، إنها ثقته في ابن عمه، أوليس عبد الملك كان قومياً.

أما موقفه مع صاحبه يوم كان عبد الملك حمامة المسجد، فقد أرسل قيصر الروم يطلب من عبد الملك أن يبعث إليه رجلاً يثق به ليعرف عنه الكثير مما يريد عن الإسلام والعرب وملك الشام، فبعث عبد الملك صديقه الشعبي ذلك الرجل الذي هداه عقله ألا يخوض فتنة، واجتمع عامر بن شراحيل الشعبي مع القيصر، تحدث إليه، فأعجب القيصر بما سمع و أعطى الشعبي خطاباً مختوماً إلى عبد الملك ، وقرأ عبد الملك الخطاب أمام الشعبي، إذا فيه كلمة من القيصر : (عجبت لأمة فيها مثل هذا الرجل كيف تركوه، وبايعوك أنت ملكاً عليه). وقرأ عبد الملك الكلمة على الشعبي فأخذت الشعبي بعض المخافة أن يبطش به عبد الملك فإذا ابن مروان عبد الملك يقول للشعبي : لقد حسدني عليك، فأغراني أن أنتقم منك، ولست ذلك الغر، فأنت عندي في مكانك الرفيع.

أكتب هذا ولست الكاتب عن نفسي، ولا عن تنفسي وإنما عن نفاسة تاريخ الرجال يوم كان هناك رجال.

● محمد حسين زيدان ●



الدارة ٧

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم.

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾.(١)

﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إنَّ الله كان عليكم رقيبا﴾.(٢)

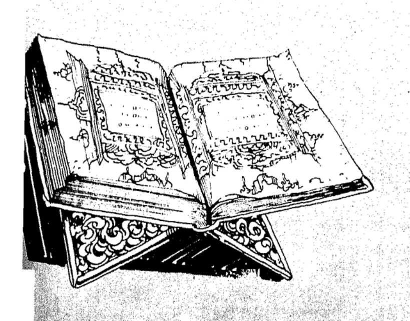
﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً، يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيما﴾.(٣)

أمّا بعـــد:

فهذه دراسة لتعريف القرآن الكريم وأسمائه، ولجمع القرآن في زمن أبي بكر رضي الله عنه وبواعثه ولجمع القرآن في زمن عثمان رضي الله عنه وبواعثه، وإلى مزايا المصحف الذي جمع عثمان الناس عليه.

ثم تحدثت عن أهم خصائص القرآن الكريم التي تميزه عن غيره وهي التواتر، وبينت شروط القراءة الصحيحة وأن التواتر شرط لها عند جماهير المحققين من العلماء ثم تعرضت للقـراءة الشاذة واختلاف العلماء في حجيتها وما ترتب على هذا الاختلاف من مسائل فقهية.

راجيا أن يكون عملي هذا خالصاً لله وأن يجعله ربي في ميزان حسناتي يوم القيامة إنه سميع مجيب.



تعريف القرآن - الكتاب - وأسماؤه

القرآن مصدر للفعل (قرأ) بمعنى جمع[1]. ويأتي القرآن بمعنى القراءة ومن ذلك قوله تعالى : ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به إنَّ علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾.[2]

وأما الكتاب في اللغة فيطلق على كل كتابة ومكتوب[3]، ثم غلب استعمال هذه الكلمة في لغة العرب على القرآن الكريم.

وقد سمَّى الله سبحانه القرآن بأسماء كثيرة منها :[4]

القرآن : كقوله تعالى : ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾.[5]
الكتاب : كقوله تعالى : ﴿كتاب أنزلناه مبارك﴾.[6]
الذكر : كقوله تعالى : ﴿إنَّا نحن نزَّلنا الذكر وإنَّا له لحافظون﴾.[7]
التنزيل : كقوله تعالى : ﴿وإنَّه لتنزيل رب العالمين﴾.[8]
الفرقان : كقوله تعالى : ﴿تبارك الذي نَزَّلَ الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾.[9]

وقد اشتهر من الأسماء السالفة الذكر : القرآن، لكونه يتلى بالألسن كما اشتهر من أسمائه الكتاب لكونه مدوناً بالأقلام، وفي هاتين التسميتين إشارة لحفظه فإنه محفوظ في الصدور والسطور معا.

ويمكن أن نعرِّف القرآن بما يمتاز به ونبين خصائصه فنقول هو : كلام الله المعجز المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين، المتعبد بتلاوته، المكتوب في المصحف من سورة الفاتحة إلى سورة الناس المنقول إلينا بالتواتر.

شرح التعريف :

كلام : جنس في التعريف يشمل كلام الله وكلام غيره.

لفظ الجلالة : قيد في التعريف خرج به كلام غير الله كالأحاديث النبوية والقدسية.[10]

المعجز : سيأتي تفصيل الكلام عن الإعجاز في بحث مستقل إن شاء الله.

المُنْزَلْ : قيد خرج به كلام الله غير المنزل لأن كلام الله لا ينحصر في المنزل، قال تعالى : ﴿**قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً**﴾.(١١)

على محمد صلى الله عليه وسلم : قيد خرج به كلام الله المنزل على غير سيدنا محمد من الأنبياء السابقين عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام.

المتعبد بتلاوته : الذي يؤجر المسلم على قراءته.

فعن ابن مسعود قال : «تعلموا هذا القرآن فإنكم تؤجرون بتلاوته بكل حرف عشر حسنات. أما إني لا أقول بـ الم ولكن بألف ولام وميم بكل حرف عشر حسنات».(١٢)

المدون بين دفتي المصحف : قيد خرج به ما نسخت تلاوته من القرآن.

كقوله : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة).(١٣)

المنقول إلينا بالتواتر : خرج بهذا القيد القراءة الشاذة.

وسيأتي مزيد من الكلام عن التواتر في هذا المبحث.

● جمع القرآن ●

بعث الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وسلم في أمة أُميَّة، وكان أمياً. قال تعالى : ﴿**هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم**﴾(١٤)، **وإذا نزل عليه الوحي بآية حفظها وعلمَّها أصحابه ليحفظوها في صدورهم، ومنهم من كان يكتبها عنده بحسب طرق الكتابة المعروفة لديهم. فكان القرآن محفوظاً في الصدور وفي السطور معاً، إلاَّ أن الأصل والأساس في حفظه زمن الصحابة حفظه في الصدور لأنهم أمة أُميَّة كما سبق أن ذكرت ولعدم تيسر أدوات الكتابة في زمانهم، وهذه مزية لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، بخلاف أمم الأنبياء السابقين فإنهم كانوا يعتمدون على ما كتبوه في وقت متأخر كما هو معلوم.**(١٥).

ومن هنا كثر الصحابة الذين كانوا يحفظون القرآن ولا أدل على ذلك مما قيل

إن قتلى معركة اليمامة كانوا سبعين وقتلى بئر معونة كانوا مثلهم.(١٦)

وقد اتخذ الرسول صلى الله عليه وسلم كتبة للوحي يكتبونه فيما تيسر لديهم من العُسُب واللِّخاف والرقاع وقطع الأديم وعظام الأكتاف والأضلاع(١٧)، ويضعون ما يكتبونه عند النبي صلى الله عليه وسلم مرتباً في موضعه كما يأمرهم بذلك صلى الله عليه وسلم. روي عن ابن عباس أنه قال : «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نزلت عليه سورة دعا بعض من يكتب فقال : ضعوا هذه السورة في الموضع الذي يذكر فيه كذا وكذا».(١٨)

وكان ممن اتخذهم الرسول صلى الله عليه وسلم لكتابة القرآن أبو بكر الصديق وعمر ابن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي ابن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، وأبان ابن سعيد وخالد بن الوليد، وأبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت.(١٩)

وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن محفوظ في صدور عدد كبير من الصحابة ومكتوب عند بعضهم بالأحرف السبعة التي نزل عليها.

وفي خلافة أبي بكر الصديق حصلت معركة اليمامة سنة اثنتي عشرة للهجرة بين المسلمين والمرتدين من أتباع مسيلمة الكذَّاب واستشهد في هذه المعركة كثير من قراء الصحابة وحفظة القرآن كما سبق ذكره، فهال ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه ودخل على أبي بكر وقال له : «إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقرّاء القرآن وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قال أبو بكر : قلت لعمر : كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال عمر : هذا والله خير. فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد : قال أبو بكر : إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القرآن فاجمعه. فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليَّ مما أمرني به من جمع القرآن. قلت : كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال : هو والله خير. فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فتتبعت القرآن أجمعه من العُسُب واللخاف وصدور الرجال ...»(٢٠)

وما فعله أبو بكر ليس استحداثا في الدين بل عمل بمصلحة وهي حفظ الدين، وجمع القرآن وإنْ لم يرد به دليل جزئي يشهد له إلا أن هناك جملة نصوص وعدة أدلة شهدت لجنس هذه المصلحة، وهي حفظ الدين.

يقول علي بن أبي طالب: «أعظم الناس أجراً في المصاحف أبو بكر رحمة الله على أبي بكر هو أول من جمع بين اللوحين».(٢١)

وهكذا جمع زيد بن ثابت القرآن في زمن أبي بكر بأمر الخليفة ولم يكن هذا العمل هيناً سهلاً على زيد لأنه أمر يحتاج إلى ورع وحيطة وأمانة وكما قال زيد: «فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليَّ مما أمرني به من جمع القرآن».(٢٢)

وحفظ القرآن الذي جمعه زيد بن ثابت في بيت أبي بكر الصديق إلى أن توفي سنة ١٣ هجرية، وصارت الصحف بعده إلى أمير المؤمنين عمر إلى أن توفي سنة ٢٣ هجرية. ثم انتقلت الصحف إلى بيت حفصة بنت عمر أم المؤمنين ثم إلى أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه.

جمع القــرآن
في زمن عثمان رضي الله عنه

انتشر الصحابة رضوان الله عليهم في الأمصار ينشرون دعوة الله ويعلمون الناس القرآن وأحكام الدين الإسلامي. وتأثر كل بلد بالصحابي أو الصحابة الذين وصلوا إليه فأهل العراق مثلا تأثروا بابن مسعود وعلي ابن أبي طالب فأكثروا من الرأي والقياس عند عدم وجود النص. وكذا في قراءة القرآن تعلَّم كل أهل بلد القرآن من الصحابة الذين كانوا بينهم فأخذ أهل دمشق وحمص عن المقداد بن الأسود وأهل الكوفة عن ابن مسعود، وأهل البصرة عن أبي موسى الأشعري، وقرأ كثير من أهل الشام بقراءة أبي بن كعب.

وكل الصحابة الذين ذُكِروا أخذوا عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه كان بينهم اختلاف في حروف الأداء ووجوه القراءة وكلهم يقرأ ما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، فإن اختلافهم هذا كان ضمن الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن. لكن أهل البلاد المفتوحة ما كانوا يعرفون هذه الأحرف السبعة حتى يتحاكموا إليها.

وكان يتجمع في بعض الغزوات كثير من المسلمين بعضهم يقرأ قراءة لم يتعلمها الآخر وظهر هذا جلياً في غزوة أرمينية وأذربيجان

وحصل بينهم اختلاف ونزاع والكل يقول هكذا تعلمت.[٢٣]

وكانت الفتنة كبيرة والأمر جللاً، ففزع حذيفة بن اليمان إلى أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه وقص عليه ما شاهد وسمع واقترح عليه جمع المسلمين في كل الأمصار على حرف واحد.[٢٤]

وشرح الله صدر عثمان لاقتراح حذيفة لما سمع من اختلاف شديد وفتنة كادت تدب بين المسلمين في الأمصار، بل وبين أهل المدينة مركز الخلافة، ووصل الأمر أن كفَّر بعضهم بعضا.[٢٥]

وعهد أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه في نسخ المصاحف وجمعها على حرف واحد هو حرف قريش[٢٦] إلى زيد بن ثابت من الأنصار وإلى عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام[٢٧] من قريش. وكان الأربعة من خيرة الصحابة وثقات الحفاظ وكان زيد أيضا ممن شهد عرضة القرآن الأخيرة. وما كان هؤلاء الصحابة الأربعة رضوان الله عليهم يكتبون شيئا حتى يعرضوه فيقر الصحابة بأنه أُنزِل على رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وجمع القرآن في عهد عثمان على حرف واحد هو حرف قريش، وأمر عثمان الصحابة الأربعة إذا اختلفوا في كتابة كلمة أن يكتبوها بلسان قريش لأن القرآن نزل بلسانهم، ثم أرسل عثمان رضي الله عنه إلى كل بلد مصحفاً مما نسخوا. وبذلك جمع المسلمين على مصحف واحد وحرف واحد وأمر بحرق ما سواه بموافقة وَرِضا الصحابة رضي الله عنهم. فعن مصعب بن سعد قال: «أدركت الناس متوافرين حين حرق عثمان المصاحف فأعجبهم ذلك، وقال: لم ينكر ذلك منهم أحد».[٢٨]

مزايا مصحف عثمان الذي جمع الناس عليه[٢٩]

١ – الاقتصار على ما ثبت بالتواتر دون ما كانت روايته آحاداً.
٢ – الاقتصار على ما استقر في العرضة الأخيرة من القرآن فخلا المصحف من الآيات المنسوخة.
٣ – رتبت سوره وآياته على الوجه الذي كان يأمر به النبي صلى الله عليه وسلم وهو نفس ترتيب المصحف الذي بين أيدينا.
٤ – كتب من غير نقط ولا شكل فاستوعب بذلك وجوه القراءات المختلفة. وما لم

يستوعب من وجه القراءات كانوا يثبتون كتابته في المصحف فوزعوا وجه القراءات على المصاحف إذا لم يحتملها الرسم الواحد فكلمة (فتبينوا)[٣٠] قُرِئت (فتبينوا) وقُرِئت (فتثبتوا)، والرسم العثماني يستوعب القراءتين لأنه بدون نقط وقد كانت مكتوبة في المصحف هكذا (فتبينوا). أما إذا لم يستوعب الرسم العثماني ذلك فكانوا يكتبون الكلمة في بعض المصاحف برسم وفي الأخرى برسم آخر بحيث تستوعب القراءات، مثاله كلمة (وصى)[٣١] قرئت (أوصى) ومثاله أيضاً في سورة التوبة (جنات تجري تحتها الأنهار)[٣٢] وقراءة أخرى (جنات تجري من تحتها الأنهار) بزيادة (من) في القراءة الثانية.[٣٣]

- جرد المصحف العثماني من كل ما ليس قرآناً كالذي كان يكتبه بعض الصحابة في مصاحفهم الخاصة شرحاً لمعنى أو بياناً ونحو ذلك من القراءات الشاذة، كما جاء في مصحف ابن مسعود.

(فإن فاءوا فيهن)[٣٤] بإضافة كلمة (فيهن) وكما جاء في مصحف ابن مسعود أيضا (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)[٣٥] بزيادة (متتابعات).

وهنا قد يسأل سائل فيقول، كيف جاز لعثمان رضي الله عنه وللصحابة الذين وافقوه جمع المسلمين على حرف قريش وترك باقي الأحرف، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم علَّمهم إياها وأمرهم بقراءتها ؟

والجواب على ذلك : أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم لهم بقراءة القرآن على الأحرف السبعة ليس أمر إيجاب وفرض، بل كان رخصة وتيسيراً عليهم بدليل أنه لو كانت القراءة بالأحرف السبعة واجبة عليهم لوجب أن يتعلم كل صحابي وكل مسلم قراءة القرآن بها، ولوجب أن تنقل الأحرف السبعة بالتواتر لكن ذلك لم يحدث بل كان صلى الله عليه وسلم يُقِرُّ كل صحابي على قراءته ما دامت ضمن الأحرف السبعة.[٣٦]

روى البخاري في صحيحه عن عمر بن الخطاب قال : «سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأنيها وكدت أن أعجل عليه ثم أمهلته حتى انصرف ثم لببته بردائه فجئت به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت إني سمعت هذا يقرأ على غير ما أقرأتنيها، فقال لي أرسله، ثم قال له : اقرأ. فقرأ. قال : هكذا أنزلت. ثم قال لي اقرأ، فقرأت، فقال هكذا أنزلت. إن القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا منه ما تيسر»[٣٧]

ـ التواتـــــر :

وهذا شرط من شروط القراءة الصحيحة التي تعتبر قرآنا، بل هو أهم شروط القراءة الصحيحة.(٣٨) وهناك شرطان آخـران للقراءة الصحيحة :

الأول : أن توافق اللغة العربية ولو بوجه.

الثاني : أن توافق المصحف العثماني ولو احتمالاً.(٣٩)

ومعنى موافقة اللغة العربية ولو بوجه، أي ولو بوجه من وجوه قواعد اللغة سواء أكان أفصح أم فصيحاً مجمعاً عليه بين النحاة أو مختلفاً فيه، ما دامت القراءة متواترة. فالأصل أن القرآن هو الذي يحكم على اللغة لا العكس.(٤٠)

ومثال موافقة اللغة العربية ولو بوجه قراءة نافع(٤١) لقوله تعالى : ﴿**إنَّ هذان لساحران**﴾(٤٢) بتشديد النون في (إنَّ) وهذه لغة من لغات العرب. فرفع (هذان) بعد إنَّ موافق للغة العرب في بعض وجوهها عن بعض القبائل(٤٣) كقولهم : مررت برجلان، وقبضت منه درهمان. والأمثلة في ذلك كثيرة.(٤٤)

وأما موافقة المصحف العثماني ولو احتمالاً فقد سبق القول عند الحديث عن جمع القرآن أن المصحف العثماني كان خالياً من النقط والشكل وهذه مزية في المصحف العثماني جعلته يستوعب القراءات، فإن كثيراً من الكلمات التي اختلف القُرَّاء في قراءتها لا يختلف رسمها في المصحف العثماني ككلمة (ننشزها)، (ننشرها) في قوله تعالى : ﴿**وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً**﴾(٤٥) ومثالها كلمة (فتبينوا) في قراءة، وفي أخرى (فتثبتوا) في قوله تعالى : ﴿**يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا**﴾.(٤٦)

وهناك بعض الكلمات يختلف رسمها باختلاف القراءة فتكون موافقة للرسم العثماني في إحدى القراءات تحقيقاً وموافقة له في القراءة الأخرى تقديراً، ومن ذلك كلمة (مَلِك)، (مالك) في قوله تعالى : ﴿**مالك يوم الدين**﴾(٤٧) فإن الأولى موافقة للرسم العثماني تحقيقاً والثانية تقديراً.(٤٨)

ثم إذا كانت الكلمة تختلف باختلاف القراءات فإن الرسم العثماني يجيء بها على الحرف الذي هو خلاف الأصل، وذلك ليعلم جواز القراءة به وبالحرف الذي هو الأصل(٤٩) وذلك نحو كلمتي (صراط، والمصيطرون) كتبت في المصحف العثماني بالصاد وعدلوا عن السين وذلك ليعلم جواز القراءة بالأصل وهو السين وكما كتبت في المصحف بالصاد.

وأما إذا قرئت الآية بزيادة كلمة في

إحدى القراءات المتواترة وعدمها في أخرى، وهذا مما لا يستوعبه الرسم العثماني في نفس المصحف، فإنهم كانوا يكتبونها في بعض النسخ بزيادة الكلمة وفي نسخة أخرى بدونها،[٥٠] مثال ذلك، قوله تعالى: في سورة التوبة ﴿**جنات تجري تحتها الأنهار**﴾[٥١]، وفي قراءة أخرى ﴿**جنات تجري من تحتها الأنهار**﴾ بزيادة (مِنْ) في القراءة الثانية.[٥٢]

هذا ملخص أرجو أن أكون قد وفقت فيه في مسألتي موافقة اللغة العربية ولو بوجه، وموافقة المصحف العثماني ولو احتمالاً.

وأما الشرط الأول والأهم من شروط القراءة الصحيحة فهو التواتر الذي سبق ذكره في بداية هذا المبحث وأن الصحيح اشتراط التواتر. وإذا فَقَدَت القراءة شرطاً من الشروط الثلاثة المذكورة أو أكثر سمّيت شاذة.[٥٣] وقد اتفق العلماء على أن القراءة الشاذة ليست من القرآن[٥٤] واختلفوا في الاحتجاج بها:

فذهب الحنفية[٥٥] والحنابلة[٥٦] إلى أن القراءة الشاذة حجة.

وذهب المالكية[٥٧] إلى أن القراءة الشاذة ليست حجة، وحُكي ذلك رواية عن أحمد.[٥٨]

واختلف العلماء في مذهب الشافعي في هذه المسألة:

فذهب إمام الحرمين الجويني[٥٩] والآمدي[٦٠] والنووي[٦١] إلى أن الشافعي لا يحتج بالقراءة الشاذة، وهو الصحيح. وذهب ابن اللحام[٦٢] وابن النجار[٦٣] من الحنابلة إلى أن القراءة الشاذة حجة عند الشافعي.

والراجح عندي أن القراءة الشاذة حجة تثبت بها الأحكام لأنها تأخذ حكم الخبر ويستبعد أن تكون مذهباً واجتهاداً من الصحابي، فإنه لا يعقل أن يكتب الصحابي مذهبه ورأيه في القرآن من غير أن يكون سمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن المسائل التي تفرعت على اختلاف العلماء في حجية القراءة الشاذة:

مسألة: وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين:

قال تعالى: ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك**

كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون﴾(٦٤)

قرأ ابن مسعود (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وهذه القراءة شاذة.(٦٥)

ونتيجة لاختلاف العلماء في حجية القراءة الشاذة، اختلفوا في وجوب التتابع في صيام كفارة اليمين.

فذهب الحنفية(٦٦) والحنابلة(٦٧) إلى وجوب التتابع في الصيام.

وذهب المالكية(٦٨) والشافعية(٦٩) إلى عدم وجوب التتابع في الصيام.

ومن المسائل التي تفرعت على اختلاف العلماء في حجية القراءة الشاذة :

مسألة : ما يترتب على انتهاء وقت فيء المولي :

قال تعالى : ﴿للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾(٧٠)

قرأ ابن مسعود (فإن فاءوا فيهن)، وهذه القراءة شاذة.(٧١)

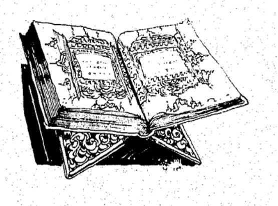
اختلف العلماء في ما يترتب على انتهاء وقت فيء(٧٢) المولي(٧٣) نتيجة لاختلافهم في حجية القراءة الشاذة.

فذهب الحنفية(٧٤) إلى أن من آلى من زوجته أربعة أشهر فصاعدا له أن يرجع إليها خلال الأشهر الأربعة، وبمجرد انقضاء الأشهر الأربعة، فإن الزوجة تطلق واحتجوا لذلك بقراءة ابن مسعود الشاذة (فإن فاءوا فيهن).

وذهب المالكية(٧٥) والشافعية(٧٦) والحنابلة(٧٧) إلى أن المولي يخير عند انقضاء الأشهر الأربعة بين الرجوع إلى زوجته أو طلاقها، ولا تطلق الزوجة قبل أن يخير المولي بين الرجوع أو الطلاق.

فإن قيل أن مذهب الحنابلة الاحتجاج بالقراءة الشاذة فكيف لا يحتجون بها في هذه المسألة.

قلنا ترجح في هذه المسألة عند الحنابلة عدة أدلة تفصيلية على هذه القاعدة.(٧٨)



● الحواشـــي ●

(١) سورة آل عمران، آية ١٠٢.
(٢) سورة النساء، آية ١.
(٣) سورة الأحزاب، آية ٧٠-٧١.
(١) انظر لسان العرب مادة (قرأ).
(٢) سورة القيامة، آية ١٦-١٨.
(٣) انظر لسان العرب مادة (كتب) حيث نقل عن الأزهري قوله : الكتاب : اسم لما كتب مجموعاً، والكتاب مصدر.
(٤) انظر ذلك مفصلاً في البرهان للزركشي ١/٢٧٣-٢٧٦.
(٥) سورة الإسراء، آية ٩.
(٦) سورة الأنعام، آية ١٥٥.
(٧) سورة الحجر، آية ٩.
(٨) سورة الشعراء، آية ١٩٢.
(٩) سورة الفرقان، آية ١.
(١٠) قد يسأل سائل فيقول ما الفرق بين الحديث القدسي وبين الحديث النبوي ما دام كل منهما ليس كلاماً لله، والجواب على ذلك : أننا نقطع بأن معنى الحديث القدسي من عند الله، أما الحديث النبوي فإن كان توقيفياً فمعناه من عند الله، وإن كان توفيقياً (اجتهاديا) فهذا ما استنبطه الرسول عليه السلام من فهمه للقرآن، ولا يمكن الفصل تماماً بين الأحاديث التوقيفية والتوفيقية لذا اعتبرناها زمرة واحدة تغاير الأحاديث القدسية وسميناها الأحاديث النبوية وقوفاً بالتسمية عند الحد المقطوع به. انظر مباحث في علوم القرآن لمناع القطان ص ٢٧-٢٨.
(١١) سورة الكهف آية ١٠٩.
(١٢) رواه الدارمي في كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن ٢/٤٢٩.
(١٣) رواه ابن ماجة في كتاب الحدود باب الرجم ٢/٨٥٣.
(١٤) سورة الجمعة، آية ٢.
(١٥) انظر دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة لموريس بوكاي ص ١٧ وما بعدها.
(١٦) مناهل العرفان للزرقاني ١/٢٤٢. وقد ناقش الشيخ الزرقاني رحمه الله دعوى من يقول إن عدد الصحابة الذين حفظوا القرآن كان قليلاً وأثبت بطلان تلك الدعوى.
(١٧) كذا كانت وسائل الكتابة عندهم بدائية :
والعُسُب : جريدة من النخل مستقيمة دقيقة يكشط خوصها، والذي لم ينبت عليه الخوص من السعف. انظر القاموس المحيط فصل العين باب الباء.
واللخاف : جمع لخفة وهي حجارة بيض رقاق. انظر القاموس المحيط فصل الكاف واللام باب الفاء.
والرقاع : جمع رقعة وهو ما يكتب عليه من جلد أو ورق. انظر تاج العروس مادة (رقع) وقطع الأديم : قطع الجلد. انظر القاموس المحيط فصل الهمزة باب الميم.
(١٨) مناهل العرفان للزرقاني ١/٢٤٧، إعجاز القرآن للرافعي ص ٣٢.
(١٩) مناهل العرفان للزرقاني ١/٢٤٦.
(٢٠) رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن ٦/٩٨، وانظر إعجاز القرآن للرافعي ص ٣٣، وانظر مناهل العرفان للزرقاني ١/٢٥١.
(٢١) انظر قول عليّ هذا في كتاب المصاحف لابن أبي داود ص ١١ وقد ذكر عدة روايات بهذا المعنى ص ١١-١٢. وإسناد الرواية التي بين أيدينا : حدثنا عبد الله قال : حدثنا يعقوب ابن سفيان قال حدثنا سفيان عن السدى عن عبد خير قال سمعت عليا يقول : (أعظم الناس ......) وسند هذه الرواية حسن كما قال الزرقاني في مناهل العرفان ١/٢٥٣.
(٢٢) جزء من حديث سبق تخريجه رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن ٦/٨٩.
(٢٣) انظر صحيح البخاري كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن ٦/٩٩، وانظر كتاب المصحاف لابن أبي داود ص ٢٦-٢٧.
(٢٤) انظر مناهل العرفان للزرقاني ١/٢٦٠.
وانظر قصة حذيفة مع أمير المؤمنين عثمان في صحيح البخاري كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن ٦/٩٩.
(٢٥) انظر كتاب المصاحف لابن أبي داود ص ٢٨-٢٩، مناهل العرفان للزرقاني ١/٢٥٦.
(٢٦) ما أثبته هو الراجح عندي وهو أن عثمان رضي الله عنه أمر بجمع القرآن على حرف واحد هو حرف قريش وأمر بحرق ما سواه ووافقه الصحابة على ذلك. قال الطبري في تفسيره ١/٦٣-٦٤ وجمعهم على مصحف واحد وحرف واحد وحرق - أي مزق - ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه وعزم على كل من كان عنده مصحف مخالف المصحف الذي جمعهم عليه أن يحرقه، فاستوسقت له الأمة على ذلك بالطاعة ورأت أن فيما فعل من ذلك الرشد والهداية فتركت القراءة بالأحرف الستة التي عزم عليها إمامها العادل في تركها طاعة منها له ونظرا منها لأنفسها ولمن بعدها من سائر أهل ملتها حتى درست من الأمة معرفتها وتعفت آثارها....)

(٢٧) انظر صحيح البخاري كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن ٦/٩٩.
(٢٨) كتاب المصاحف لابن أبي داود ص ١٩.
(٢٩) راجع هذه المزايا في مناهل العرفان للزرقاني ١/٢٦٠-٢٦٢.
(٣٠) قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا**﴾ سورة الحجرات، آية ٦.
(٣١) قال تعالى: ﴿**ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب**﴾ سورة البقرة آية ١٣٢.
(٣٢) سورة التوبة، آية ١٠٠.
(٣٣) كل القراءات المذكورة قراءات صحيحة متواترة أثبت فيها جميعا أولا قراءة حفص عن عاصم. انظر مناهل العرفان للزرقاني ١/٢٥٨، ٢٦١، ٣٧٣.
(٣٤) قال تعالى: ﴿**للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم**﴾ سورة البقرة آية ٢٢٦ وانظر في ذلك زاد المعاد ٤/١٧٥.
(٣٥) قال تعالى: ﴿**فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم**﴾ سورة المائدة آية ٨٩. انظر في ذلك تفسير القرطبي ٦/٢٨٣.
(٣٦) تفسير الطبري ١/٦٤.
(٣٧) صحيح البخاري كتاب الخصومات باب كلام الخصوم بعضهم في بعض ٣/٩٠، وقد روى البخاري هذا الحديث في مواضع أخرى من صحيحه.
ولببته بردائه: جعلته في عنقه وجررته به.
(٣٨) يشترط في القراءة الصحيحة التواتر كما أثبت خلافاً لابن الجزري الذي يشترط صحة السند ولا يشترط التواتر. وممن اشترط تواتر القراءة من العلماء: الأئمة الأربعة، ابن عبد البر، ابن عطية ابن تيمية، النووي، الأسنوي، السبكي، الزركشي، ابن الحاجب، ابن عرفة، الغزالي، صدر الشريعة، موفق الدين المقدسي، وابن مفلح والطوفي. انظر مناهل العرفان للزرقاني ١/٤٢٩، ٤٤٠. وقد سجل الزرقاني رجوعه إلى قول من اشترط التواتر خلافا لقوله الأول باشتراط صحة الإسناد فقط. - انظر مناهل العرفان ١/٤٣٩-٤٤٠.
(٣٩) انظر هذه الشروط الثلاثة في نيل الأوطار للشوكاني ٢/٢٦٤-٢٦٥.
(٤٠) انظر مناهل العرفان للزرقاني ١/٤٢٢.
(٤١) مناهل العرفان ١/٣٧٣.
(٤٢) سورة طه، آية ٦٣.
(٤٣) هذه لغة بلحرث بن كعب. انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٢٦.
(٤٤) انظر الكلام مفصلاً في هذه المسألة في تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٣٦-٤١.
(٤٥) سورة البقرة، آية ٢٥٩.
(٤٦) سورة الحجرات، آية ٦.
(٤٧) سورة الفاتحة، آية ٤.
(٤٨) مناهل الفرقان ١/٤١٩، من روائع القرآن للبوطي ١٢٤.
(٤٩) مناهل العرفان ١/٣٧٣.
(٥٠) مناهل العرفان ١/٤١٩.
(٥١) سورة التوبة، آية ١٠٠.
(٥٢) مناهل العرفان ١/٢٥٨-٢٥٩.
(٥٣) نيل الأوطار للشوكاني ٢/٢٦٤-٢٦٥.
(٥٤) أصول الفقه الإسلامي د. شلبي ١/٧٧.
(٥٥) أصول السرخسي ١/٢٨١، فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري ٢/١٦.
(٥٦) شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/١٣٨، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ١٥٦.
(٥٧) مختصر المنتهى لابن الحاجب ١/٢١.
(٥٨) القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ١٥٦.
(٥٩) البرهان في أصول الفقه للجويني ١/٦٦٦.
(٦٠) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/١٦٠.
(٦١) شرح النووي على صحيح مسلم ٥/١٣٠-١٣١.
(٦٢) القواعد والفوائد الأصولية ص ١٥٦.
(٦٣) شرح الكوكب المنير ٢/١٣٨.
(٦٤) سورة المائدة، آية ٨٩.
(٦٥) تفسير القرطبي ٦/٢٨٣.
(٦٦) بدائع الصنائع ٦/٢٩٣٠.
(٦٧) كشاف القناع ٦/٢٤٣.
(٦٨) الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ٢/٢١٤ والمالكية وإن كانوا لا يوجبون التتابع في صيام كفارة اليمين إلا أنه يندب عندهم التتابع.
(٦٩) نهاية المحتاج شرح المنهاج ٨/١٧٤.
(٧٠) سورة البقرة آية ٢٢٦-٢٢٧.
(٧١) زاد المعاد ٤/١٧٥.
(٧٢) الفيء معناه الرجوع عند بعض العلماء، ومعناه الجماع عند آخرين. انظر أحكام القرآن لابن العربي ١/١٧٩، التفسير الكبير ٦/٨١، تفسير القرطبي ٣/١٠٩، المغني ٧/٥٥٣.

(٧٣) المولي : هو الذي يحلف بالايلاء.
والإيلاء : هو اليمين على ترك قربان الزوجة أربعة أشهر فصاعدا بالله أو بتعليق ما يستشقه على القربان.
انظر شرح فتح القدير ٤/٤٠.

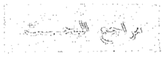
(٧٤) الهداية مع شرح فتح القدير ٤ــ٤٢-٤٣، بدائع الصنائع ٣/١٧٦.

(٧٥) الخرشي على مختصر خليل ٤/٩٠-٩١.

(٧٦) الأم ٥/٢٥٣، الرسالة ص ٥٧٨.

(٧٧) كشاف القناع ٥/٣٦٢-٣٦٣.

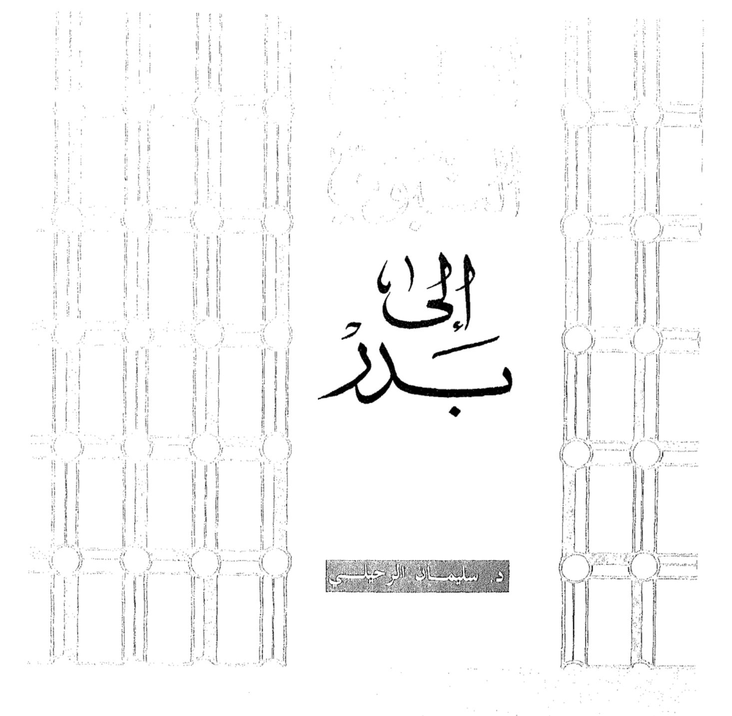
(٧٨) ذكر ابن القيم في زاد المعاد ٤/١٧٦-١٧٨ عشرة أدلة تؤيد مذهب الحنابلة في أن الزوجة لا تطلق قبل أن يخير المولي بين الرجوع أو الطلاق.



- القرآن الكريم
- الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي ت سنة ٦٣١هـ.
تعليق عبد الرزاق عفيفي.
الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧هـ.
- أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي ت سنة ٥٤٣هـ
تحقيق محمد علي البجاوي
طبع عيسى الحلبي.
- أصول السرخسي لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي ت سنة ٤٩٠هـ.
طبع سنة ١٣٩٣هـ.
دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.
- أصول الفقه الإسلامي د. محمد مصطفى شلبي.
الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٣م
الدار الجامعية للطباعة والنشر بيروت
- إعجاز القرآن لمصطفى صادق الرافعي
الطبعة الثامنة سنة ١٩٦٥م المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لأبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني ت سنة ٥٨٧هـ.
الطبعة الثانية سنة ١٣٩٤هـ الناشر دار الكتاب العربي بيروت.
- البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني ت سنة ٤٧٨هـ.
تحقيق د. عبد العظيم الديب
الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ.
- البرهان في علوم القرآن لأبي الحسن محمد بن عبد الله الزركشي ت سنة ٧٩٤هـ.
تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم
الطبعة الثانية مطبعة عيسى الحلبي بمصر.
- تأويل مشكل القرآن لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ت سنة ٢٧٦ هـ
شرح وتحقيق : سيد أحمد صقر
طبع دار إحياء الكتب العربية بمصر.
- التفسير الكبير لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي ت سنة ٦٠٦هـ
طبع دار الكتب العلمية بطهران.
- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي ت ٦٧١هـ
طبع سنة ١٩٦٧م دار الكتاب العربي للطباعة والنشر . القاهرة.
- جامع البيان عن تأويل القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ت سنة ٣١٠هـ
تحقيق محمود شاكر
طبع دار المعارف بمصر
- الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ت سنة ٢٥٦هـ.
طبع المكتب الإسلامي استانبول تركيا.
- دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة لموريس بوكاي دار المعارف لبنان.
- زاد المعاد في هدي خير العباد لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر ابن القيم ت سنة ٧٥١هـ.
مطبعة السنة المحمدية.
- شرح الخرشي على مختصر خليل لمحمد بن عبد الله الخرشي ت سنة ١١٠١هـ.
طبع دار صادر بيروت
- الشرح الصغير على أقرب المسالك لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير
الناشر دار المعارف بمصر

- شرح النووي على صحيح مسلم ليحيى بن شرف النووي ت سنة ٦٧٧هـ.
طبع دار الفكر
- شرح الكوكب المنير لمحمد بن أحمد بن النجار الفتوحي ت سنة ٩٧٢هـ.
تحقيق : د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد
طبع دار الفكر دمشق سنة ١٤٠٠هـ،
منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى.
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري ت سنة ١١٢٥هـ
الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢هـ المطبعة الأميرية.
- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي ت سنة ٨١٧هـ
طبع المؤسسة العربية للطباعة والنشر بيروت.
- القواعد والفوائد الأصولية لعلي بن عباس البعلي ابن اللحام ت سنة ٨٠٣هـ
تحقيق : محمد حامد الفقي
مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٧٥هـ.
- كشاف القناع عن متن الإقناع لمنصور بن يونس بن ادريس البهوتي ت سنة ١٠٥١هـ
الناشر مكتبة النصر الحديثة الرياض.
- المغني لعبد الله بن أحمد بن قدامة ت سنة ٦٢٠هـ
الناشر مكتبة القاهرة سنة ١٣٩٠هـ.
- المصاحف لأبي بكر عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني
الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥م دار الكتب العلمية بيروت. توزيع دار الباز مكة المكرمة
- من روائع القرآن د. محمد سعيد رمضان البوطي
الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥م مكتبة الفارابي.
- مناهل العرفان في علوم القرآن لمحمد عبد العظيم الزرقاني
طبع دار إحياء التراث العربي بيروت.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لمحمد بن أحمد الرملي الشهير بالشافعي الصغير ت سنة ١٠٠٤هـ.
دار إحياء التراث العربي. بيروت.
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمحمد بن علي الشوكاني ت ١٢٥٠هـ
طبعة أخيرة. مطبعة مصطفى الحلبي.
- الهداية شرح بداية المبتدي لعلي بن أبي بكر المرغناني ت ٥٩٣هـ.
مطبوع مع العناية وشرح فتح القدير. دار إحياء التراث العربي بيروت.





الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه وسار على نهجه واتبع هداه.

سلك النبي صلى الله عليه وسلم عدة طرق في حياته مهاجراً وغازياً وحاجاً، ومن هذه الطرق طريقه عليه الصلاة والسلام إلى غزوة بدر في السنة الثانية من الهجرة التي أعز الله فيها للإسلام جنداً وهزم للشرك حزباً.

والطريق النبوي إلى بدر هو أقصر الطرق السهلة والآمنة إليها حيث ينحدر هذا الطريق عبر وديان تتسع أحياناً وتضيق أخرى عبر سلسلة جبال السروات المعروفة وتضرب هذه الوديان في عرض هذه السلسلة في اتجاه البحر أي نحو الغرب فهي سهلة الممشى والمستراح للراجل والراكب، إن مشى عليها برجله أو أناخ عليها ببعيره فهي غالباً بطحاء لينة عدا ما بين المدينة ونهاية ملل ثم هي آمنة من ناحية عدم الخوف فهي دروب مطروقة، تصل بين مراكز كبيرة في بلاد العرب هي المدينة المنورة ومكة المكرمة وميناء الجار على بحر القلزم (البحر الأحمر) الذي كانت له شهرة ميناء جدة أو ينبع اليوم. ثم هي وافرة الماء مأمونة العطش إذ أن أغلب محطات هذا الطريق كانت تشرب من العيون الجارية أو الآبار الروية، فضلاً عن أنها كثيرة الشجر والعشب فتتزود القوافل من محطاتها خير زاد مما يجلبه أهلها من الجبال المحيطة بالطريق. وقد كانت تلك الطريق تقاس بالبريد إذ يوجد بين كل مسافة وأخرى بريد ويوضع عند نهاية كل بريد حجر كبير مستطيل ويدفن أحد رأسيه ويرفع الآخر إلى الأعلى على إحدى حافتي الطريق وما زال بعض هذه البُرُد موجوداً إلى اليوم يمثل صُوى وعلامات على الطريقة القديمة. وهي العلامات المعروفة عند العامة (بزربوط أم كلوة) والتي تدور عندهم حولها بعض الأساطير.

والبريد أربعة فراسخ، والفرسخ ثلاثة أميال، والميل أربعة آلاف ذراع، والذراع أربعة وعشرون أصبعاً، والأصبع يساوي ست حبات من الشعير مضموم بعضها الى بعض[1].

وتساوي هذه المسافات بمقاييسنا الحديثة (المستوردة) ما يأتي:

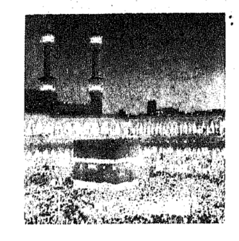
البريد = ٤ فراسخ = ٢٠١٦٠ متراً = ١٢ ميلاً.

الفرسخ = ٣ أميال = ٥٠٤٠ متراً.

الميل = ٤٠٠٠ ذراع = ١٩٢٠ متراً

الذراع = ٢٤ أصبعاً = ٤٨ سم.

الأصبع = ٦ حبات شعير مضمومة = ٢ سم.



وطول الطريق بين المدينة وبدر في رواية ابن سعد ثمانية بُرُد أربعة منها بين المدينة والروحاء والأربعة الأخرى بينها وبين بدر منها بريد عند المنصرف وبريد بذات أجذال وبريد بالمعلاة وبريد بالأثيل قبيل بدر بميلين(٢).

ويذكر ياقوت أن طول المسافة بين المدينة وبدر سبعة بُرُد منها بريد بذات الجيش وبريد عند جبل عبود وبريد عند المرغة وبريد بالمنصرف وبريد بذات أجذال وبريد بالمعلاة، وبريد بالأثيل. وسوف يأتي تحديد بعض هذه المواقع.أما بعضها فقد اندرس في الوقت الحاضر فأصبح غير معروف، وسواء أكانت المسافة بين المدينة وبدر سبعة بُرُد أو ثمانية فإنها لا تختلف كثيراً عند مقارنتها بمقاييس زماننا وتبدو رواية سبعة بُرُد أقرب.

أما ما ذكره الإمام الحربي في طول المسافة بين الروحاء وبدر فإنه لا يتفق مع رواية ابن سعد السابقة على الحربي أو رواية ياقوت اللاحقة إذ أنها تنقص عنها بنحو بريدين إذ أنها تحدد تلك المسافة بواحد وعشرين ميلاً فقط وقدَّرها ابن سعد بأربعة بُرُد وميلين وياقوت بنحو ذلك، وهذا يكاد يتفق مع طول المسافة بينهما اليوم إذ تبعد بدر عن الروحاء بنحو ثمانين كيلاً بواسطة الطريق المعبد المعروف مع الأخذ في الاعتبار أن الطريق المعبد الحديث أطول بقليل من الطريق النبوي بنحو خمسة عشر كيلاً تقريباً.

وما زال هذا الطريق شرياناً حيوياً منذ القديم يربط بين المدينة وبدر ومن خلفه بندر ينبع ميناء المدينة بعد ميناء الجار على البحر الأحمر وكان حتى عهد قريب جزءاً من الطريق السلطاني المشهور بين المدينة ومكة ويستمر الطريقان متحدين صقعاً ووضعاً حتى محطة المنصرف (المسجيد) فيفترقان؛ أحدهما يتجه صوب بدر والآخر نحو مكة وبالتالي فإن كثيراً من الخلفاء والسلاطين سلكوا هذا الطريق عبر العصور الإسلامية لا سيما نصفه الأول الموافق للطريق السلطاني.

كذلك يقع عليه عدد من المواقع التاريخية التي كانت منازل لرسول الله وعامة كثير من المسلمين وخاصتهم من بعده عبر التاريخ وما زال أكثرها تحمل أسماءها الأولى دون تغيير أو تبديل وتزداد أهميتها التاريخية كل حين، وكم كانت جبالها واكامها وعرصاتها ووديانها مساراً للجيش أو مكمناً له أو ميدان معركة أو عقد هدنة أو اتخاذ قرار أو مسلك نبي وصحبه

أو خليفة أو سلطان أو طريق حاج أو تاجر أو رحالة أو عابر سبيل. الأمر الذي يتطلب منا أن نقف محققين أسماء محطاته وقراه ووديانه وشعابه وعيونه وآباره واصفين آثاره وأخباره مقارنين بين حاله القديم ومآله الحديث مشيرين إلى اسمه ورسمه وسكانه ماضياً وحاضراً قدر الجهد والمستطاع.

ذو الحليفة : هي أول الطريق إلى مكة المكرمة وبدر من المدينة، وهي محرم رسول الله صلى الله عليه وسلم وميقات أهل المدينة أو المارين عليها(٣)، والحليفة نسبة الى نبات الحلفاء – فيما يظهر – ووحداته حلفة وتصغيرها حليفة(٤). وتسمى أيضا الشجرة نسبة إلى سمرة بفتح السين وضم الميم وفتح الراء مفرد والجمع سمر، وهي أشجار صحراوية شوكية تنبت في أودية المدينة وتكثر هناك. وكانت هذه السمرة مشهورة حتى أقيم المسجد المعروف الآن في مكانها وعرف بمسجد الشجرة حتى غلب هذا الاسم على القرية نفسها في حوالي القرنين السابع والثامن، إذ نجد أن بعض مؤرخي المدينة كالفيروز آبادي والسمهودي يعرفان بذي الحليفة تحت اسم الشجرة(٥).

وبذي الحليفة مسجد أثري آخر هو مسجد المعرس بضم الميم وفتح العين وتشديد الراء أو بفتح الميم واسكان العين وفتح الراء أي المجلس أو مجلس المبيت حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم يبيت في هذا الموضع عندما يعود من حج أو من غزو في هذه الجهة ويصلي الصبح فيه. وفي صحيح البخاري أنه صلى الله عليه وسلم كان يخرج من طريق الشجرة أي بذي الحليفة فإذا رجع يدخلها من طريق المعرس(٦)، فدأب الناس اتباعا للسنة الصلاة في مبيت الرسول عليه السلام ومعرسه فسمى هذا المصلى بمسجد المعرس. وحدده المؤرخون بأنه قبلي مسجد الشجرة برمية سهم بيسرة على شفير وادي العقيق(٧).

ومن هذا يتضح أن بذي الحليفة مسجدين هما مسجد الشجرة، ويعرف أحيانا بالمسجد الكبير، ويذكر السمهودي أن مساحته كانت في زمانه اثنين وخمسين ذراعاً في مثلها(٨). أما اليوم فهي أضعاف ذلك بكثير ويتسع لبضعة آلاف من المصلين. بالإضافة إلى ملاحق أخرى تابعة له مثل مكتبة وبيت للإمام وآخر للمؤذن. ويقع على حافة الوادي الشمالية الغربية بالقرب

من جبل أحمر يسمى الضُّليع تصغير ضلع وهو الطرف الجنوبي الغربي لجبال الأسناف التي تمتد من شرقي ذي الحليفة باتجاه المدينة. ويسمى هذا الطرف أيضا بالرديدة لمساهمته في رد سيل العقيق شرقا ونحو ذلك. أما المسجد الآخر فهو مسجد المعرس المذكور أعلاه وشهرته دون الأول(٩).

وقد غلب في زماننا على ذي الحليفة اسم (أبيار علي) أو آبار علي، ويذكر السمهودي الذي عاش في القرن التاسع الهجري أنها عرفت في أيامه ببئر علي(١٠) – بإفراد – وهي أول إشارة فيما أعرف إلى اسم هذه القرية المعروفة به في زماننا هذا، مع فارق بسيط هو إبدال المفرد جمعاً لتصبح آبار علي، غير أن عليا هذا غير معروف لنا، ومع أن بعض العامة يعتقد أنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه فإنّ كثيراً من كتب التاريخ لا تشير إلى هذا، وقد نقل السمهودي عن العز بن جماعة نفي نسبة هذه البئر لعلي أو أنه قاتل الجن بها وقال : «هو كذب ونسبتها إليه غير معروفة عند أهل العلم ولا يرمي بها حجر ولا غيره كما يفعل بعض الجهلة»(١١).

وذكر الحربي أن آبار علي تبعد عن المدينة مسافة خمسة أميال ونصف(١/١١) وذكر ياقوت أنها تبعد عنها ستة أميال(١٢). ويحدد السمهودي أن المسافة بين باب المسجد النبوي وعتبة مسجد الشجرة في زمانه هي تسعة عشر ألف وسبعمائة واثنان وثلاثون ذراعا ونصف أي خمسة أميال وثلثا ميل إلا مائة ذراع.(١٣) وهو قياس دقيق آنذاك.

أما اليوم فإن آبار علي قرية عامرة على مشارف المدينة الغربية وتبعد عن وسط المدينة ثمانية أكيال، ويقسمها سيل العقيق إلى حارتين إحداها شمالية والأخرى جنوبية، وتضم الأولى مسجد الشجرة المعتمد في الإحرام، وكذلك يوجد بها جملة من الأسواق المختلفة، ويربط بين الحارتين جسر خراساني حديث ويوجد بها أيضا مدرسة ابتدائية ومتوسطة للبنين ومثلها للبنات والكلية المتوسطة بالمدينة ومحطة تلفزيونها ومحطة أخرى لكهرباء المدينة فضلاً عن بعض الدوائر الحكومية الأخرى. كما تتوزع عدد من المزارع بين جنبات الوادي ولا سيما جنوبي القرية. ويربطها بالمدينة طريقان معبدان أحدهما طريق مكة القديم الذي ينطلق من المدينة عبر عروة ويحاذي جبل الجماء المعروفة باسم جماء تضارع(١٤) من الجنوب حتى يصل إلى آبار علي، أما الآخر

فهو طريق مكة الجديد الموسوم بطريق الهجرة وينطلق من المدينة من أمام مسجد قباء، ويتجه نحو الغرب محاذياً لجبل عير[١٥] من الشمال حتى يحف آبار علي من الجنوب، وأغلب سكان آبار علي اليوم من المطارفة والمفاذية من عوف ومزينة وكلهم من قبيلة حرب المشهورة.

البيـــداء: اسم من أسماء الصحراء، وهي هنا تبدأ بعد ذي الحليفة من ناحية الغرب، ويصفها المؤرخون بأنها فوق ذي الحليفة أي أنها أكثر ارتفاعاً منها ويعبرون عن البدء فيها بالصعود إليها كناية عن ارتفاع موقعها وانخفاض ذي الحليفة[١٦].

وقد سلكها الرسول صلى الله عليه وسلم في حجه إلى مكة وفي توجهه إلى غزوة بدر[١٧] وكان يوجد على مخرج ذي الحليفة علمان والبيداء فوق علمي المخرج، فالبيداء محدودة من الشرق بذي الحليفة ومن الغرب بذات الجيش التي سوف يأتي الحديث عنها، ويقع بالقرب منها ناحية الجنوب حمراء أسد حيث تكون يساراً، ويظهر أنه كان في أول البيداء مزارع لأبي هريرة رضي الله عنه وأنها كانت قريبة من ذي الحليفة حيث كان يصلي في مسجدها[١٨].

والبيداء اليوم أرض محجرية مستوية تتخللها مجرات وسيول ضعيفة، ولم يتغير كثير من معالمها السابقة، ومن أشهر الأودية فيها وادي أبي كبير نسبة إلى رجل اسمه أبو كبير سعيد ابن وهب بن قصي، وهذا الوادي يدلف بمائه شرقاً في وادي العقيق وما زال معروفاً باسمه إلى اليوم.

وتأتي بعد البيداء البطحاء ذكر ياقوت أن أصل البطحاء المسيل الواسع فيه دقاق الحصى، وانصرف وصفه على أنها بطحاء ذي الحليفة[١٩]، بينما تقع البطحاء هنا بالقرب من صمد الصلصل حيث تدفع فيها مياهه[٢٠]، وبالتالي فهي غير بطحاء ذي الحليفة حيث تبعد عنها قرابة خمسة أكيال غرباً.

أما بئر أبي عاصية التي أشار لها السمهودي في هذه المنطقة فهي تقع بين صمد الصلصل والبطحاء إلى الجنوب من الأول[٢١].

وحمراء الأسد المذكورة أعلاه هي جبل يبعد عن المدينة في رأي أكثر المؤرخين ثمانية أميال[٢٢] انتهى إليه الرسول صلى الله عليه وسلم في طلب المشركين بعد غزوة أحد في اليوم الثاني لها، وأقام عند هذا الجبل ثلاثة أيام حتى عرف مسيره إلى هناك بغزوة حمراء الأسد[٢٣]، وتقع أيسر الطريق إلى بدر وما زال هو يمر شمالاً عنها[٢٤]. وينقل السمهودي عن الهجريّ أن بحمراء الأسد قصوراً لبعض القرشيين، وهي ترى من العقيق على طريق مكة يساراً وأنه يحيط بها جبلان الأيمن باتجاه بدر ومكة – يسمى خاخ،والأيسر يسمى منشد[٢٥] بصيغة اسم الفاعل لكن القصور المشار إليها رمست اليوم فلا وجود لها. وورد خاخ أحيانا باسم روضة خاخ، ولا سيما في قصة المرأة التي بعث معها الصحابي حاطب بن أبي بلتعة كتاباً إلى قريش يعلمهم فيه ببعض أمر رسول الله فعلم صلى الله عليه وسلم به وبعث ثلاثة من أصحابه خلفها فانطلق علي بن أبي طالب والزبير والمقداد فأدركوها في روضة خاخ[٢٦] .

وفي كتب السيرة أنها كانت من أحماء المدينة في عهد الرسول عليه السلام وخلفائه من بعده. وإدراك المرأة بهذا الموضع وهي متجهة إلى مكة يدل على أن خاخا يقع على الطريق المتجه من المدينة إلى مكة أو قريب منه، وهو ما تؤيده الروايات القديمة والمتأخرة، ولكن المتأخرة منها تشير إلى أن خاخا كان جبلاً[٢٧]، وليس روضة والفرق بينهما واضح. ويمكن أن يجمع بين اختلاف الروايات بأن الجبل يشرف على الروضة فشمله اسمها أو أن الروضة تقع في سفحة فنسبت إلى الجبل فقيل روضة خاخ. وقد تغنى الشعراء بهذا الموضع – ربما بروضته – ومن أجمل ما قيل فيه شعر الأحوص، إذ يقول :

يا موقد النار بالعلياء من أضم	أوقد فقد هجت شوقاً غير مضطرم
يا موقد النار أوقدها فإن لها	سنا يهيج فؤاد العاشق السدم
نار يضيء سناها إذ تشب لنا	سعدية وبها نشفى من السقم
وما طربت بشجو أنت نائله	ولا تنورت تلك النار من أضم
ليست لياليك من خاخ بعائدة	كما عهدت ولا أيام ذي سلم[٢٨]

ويقابل خاخ على أيسر الطريق جبل منشد بضم الميم وسكون النون وكسر الشين ومال السمهودي إلى أنه جبل حمراء نمل[٢٩].

الصلصل : بالضم ثم السكون مكرر يقع في نهاية البيداء على بعد سبعة أميال من المدينة وأول ذكر له في الإسلام ورد في أخبار غزوة الفتح في السنة الثامنة إذ أن الرسول عليه السلام – وهو في طريقه إلى مكة – أمر صاحبه الزبير بن العوام هناك أن يتقدمه في مائتين من المسلمين، كما أمر مناديه أن ينادي بين المسلمين بالخيار بين الصوم والإفطار ثم واصل مسيره[٣٠]. ويبعد الصلصل اليوم عن المدينة قرابة أربعة عشر كيلاً ويغلب عليه اسم صمد الصُلْصُلْ.والصمد هو الأرض الشداد وهذا ينطبق على طبيعته[٣١].

الحفيـر : بالتصغير وتسمى أحيانا الحفيرة تصغير حفرة وعموم الاسم يطلق على حفائر مياه في بلاد العرب، والحفير أو الحفيرة هنا هي ذات الجيش وينقل السمهودي عن مؤرخ المدينة ابن زبالة أن ذات الجيش هي ثنية الحفيرة[٣٢]، ومفهوم الثنية أنها ارتفاع يقع بين جبلين أرفع منه وتسمى أحيانا ريع وأحيانا رويع تصغير ريع، قال الحربي «ومن ذي الحليفة إلى الحفير ستة أميال وفيه متعشى وأبيات وبئر طيبة حفرها عمر بن عبد العزيز غزيرة الماء ومسجد»[٣٣]، وذكر ياقوت أنها تقع بين ذي الحليفة وملل الذي سوف يأتي تعريفه[٣٤].

إذن هي قديمة ومفاد النص السابق أنها تعود إلى أواخر القرن الأول الهجري، فهل هي ذات الجيش التي ورد ذكرها في بعض الأحاديث أنها آخر حدود الحرم الغربية[٣٥] ؟. ولكن يظهر – والله أعلم – أن ذات الجيش أقدم من الحفيرة وأقرب موضعاً إلى البيداء فذي الحليفة. وشهرتها سابقة على الحفيرة فقد نزلها الرسول صلى الله عليه وسلم في طريقه إلى بدر، وكانت أحد منازله أيضا في غزوة بني المصطلق[٣٦] عند الانصراف منها[٣٧]. وعلى أية حال فهما متقاربتان في الموقع والجهة وقد تكون إحداهما بعد الأخرى مباشرة على الطريق، ومع الزمن اتصلتا ببعض أو أن إحداهما ضعفت أو اندثرت أو غلبت شهرتها على الأخرى وهو ما يفيده وصف أبي علي الهجري من أن ذات الجيش على يمين طريق مكة بحذاء الحفيرة[٣٨]. ومال السمهودي إلى الحفيرة ثنية وأن ذات الجيش بئر ونحوها دونها، وأن تلك الثنية هي ثنية جبل

مفرح[٣٩]. والجبل وثنيته المشار إليهما يعرفان اليوم بمفرحات لأن الحجاج القادمين كانوا يرون منها أعلام المدينة وسنا أنوارها فيفرحون بذلك ويستبشرون بالوصول إلى طيبة، وفي عصرنا يرى منها منارات الحرم، ويقع إلى الشمال من هذه المنطقة جبل أعظم على وزن أفعل وما زال معروفاً إلى اليوم وبعض سيوله تذهب إلى ذات الجيش.

سمهـــان : واد يقع على الطريق السالك إلى مكة وبدر بعيد الحفيرة ويتجه ماؤه ناحية الشرق، ويظهر أن سمهان لم يعرف قديما بهذا الاسم بين مؤرخي المنطقة، وأقدم ذكر ورد له جاء عند السمهودي بتقديم الهاء على الميم[٤٠] إلا أنه ما زال معروفاً إلى اليوم باسم سمهان وفيه بئر تسمى باسمه. وكان يسكن في الحفيرة وما حولها في أواخر القرن الثالث بنو فهر القرشيون[٤١] أما اليوم فتخلو جنبات الطريق في هذه المنطقة من السكان.

تربـــان : بالضم ثم السكون تقع على محجة الطريق إلى بدر ومكة وقد سلكها الرسول صلى الله عليه وسلم في غزوته إلى بدر، وقال ابن اسحاق : «ثم مر على تربان»[٤٢]. وكذلك قابله في تربان اثنان من أصحابه هما طلحة بن عبيد الله وسعيد بن زيد رضي الله عنهما عند رجوعه من بدر وكان صلى الله عليه وسلم قد بعثهما قبل خروجه من المدينة بعشر ليال لتحسب أخبار عير قريش فخرجا حتى بلغا الحوراء فلم يزالا مقيمين حتى مرت بهما العير، ولكن خبر العير بلغه قبل رجوع طلحة وسعيد، ولما وصلا المدينة علما بمخرج الرسول صلى الله عليه وسلم، فخرجا يريدان المسلمين فقابلاهم عائدين من بدر منتصرين في تربان فعدهما الرسول صلى الله عليه وسلم كمن شهدها[٤٣].

وذكر ابن سعد أن تربان تقع فيما بين ملل والسيالة اللتين سوف تأتي دراستهما[٤٤] لكن ابن إسحاق ذكر أنها على الطريق قبل ملل فملل مذكورة بعدها[٤٥]. وهو ما رجحه السمهودي في أن تربان بين ذات الجيش وملل[٤٦]، ونقل رواية للأسدي أنها بين الحفيرة التي تنسب لها الثنية (ثنية مفرحات) وبين ملل[٤٧]. قلت وهذا هو الصحيح فتربان ما زالت تحتفظ باسمها وفي هذا الموقع، وقد امتد الاختلاف في موقع تربان إلى بعض المحققين المحدثين فذكر أنها تقع بين الحفير أو الحفيرة والمدينة[٤٨].

وقد كانت تربان عامرة بآبارها وزروعها حتى عدها بعضهم قرية من ملل[٤٩]. وكان ينزلها الشاعر عروة بن أذينة الذي عاش في أوائل القرن الثاني كما أن كُثَيِّر عزة قال فيها شعراً ومنه :

ألم يحزنك يوم غدت جدوج	لعزة قد أجدّ بها الخروج
تضاهي النقب حين ظهرن منه	وخلف متون ساقيها الخليج
رأيت جمالها تعلو الثنايا	كأن ذرى هوادجها البروج
وقد مرت على تربان تحدى	لها بالجزع من ملل وشيج[٥٠]

أما تربان اليوم فهي غير عامرة قليلة الآبار تقع بعد مفرحات وتمتد حتى ملل ويبعد أولها عن المدينة قرابة اثنين وعشرين كيلاً ويوجد بها منازل متفرقة لعوف والرحلة من حرب.

ملل : بفتح الميم واللام الأولى واد تمر به جادة الطريق بعد تربان، وقد مر به الرسول صلى الله عليه وسلم أكثر من مرة وسلكه في طريقه إلى بدر[٥١] وفي موطأ الإمام مالك أن عثمان ابن عفان رضي الله عنه صلى الجمعة بالمدينة وصلى العصر بملل، قال مالك وذلك للتهجير وسرعة المسير[٥٢].
كان يبعد عن المدينة ثمانية وعشرين ميلاً وقيل اثنين وعشرين ميلاً[٥٣] وهو يبعد عنها اليوم ثمانية وعشرين كيلاً.

وعلل كثير عزة تسميته بملل لتململ الناس[٥٤]، وقال آخرون إنما سمي ملل لأن الماشي إليه من المدينة لا يبلغه إلا بعد جهد وملل[٥٥]، وقيل غير ذلك ولكن تتفق معاني هذه الأقوال في أنه مأخوذ من الجهد والتعب والملل؛ لأن ملل يقع قريبا من نهاية مرحلة من المدينة فلا يصله الماشي والراكب منها في القديم إلا وقد بلغ التعب والملل منه مبلغاً بعيداً. وملل واد كبير ينحدر في أعاليه من سفوح جبل ورقان[٥٦] الشرقية ويفضي في أسافله إلى أضم[٥٧] بعد تجاوز طريق بدر له عند فرش ملل وكانت به آبار كثيرة منها بئر السدرة وبئر عثمان

وبئر مروان بن الحكم وبئر المهدي وبئر الواثق وغيرها[٥٨]. كما كانت به عين تعرف بعين أبي هاشم[٥٩] أو هشام[٦٠]، وقد اندثر معظم تلك الآبار إلا أن هذا الوادي لا يخلو من الماء المناسب إذ تكثر فيه الأشجار وتوجد فيه بعض المزارع المتفرقة، وكانت في وادي ملل أملاك لبني الحسن بن علي بن أبي طالب ولأبناء عمومتهما بني جعفر[٦١]، ويظهر أنها كانت في نواحي الوادي الغربية كما يأتي. وينسب إليه عدد من الشعراء منهم كثير عزة وهو كثير ابن العباس وخارجة بن فليح المزني المللي **ويقول في فرش ملل :**

سقى هضبات الفرش كل مجلجـــل　　　لـه نضد من مزنـة وصبـيب

وكانت تجتاز وادي ملل قوافل المسافرين من تجار وحجاج بين المدينة ومكة، وقد مر رجل من أهل العراق بملل وكان يحفظ **قول الشاعر فيه :**

أحزن على ماء العشيرة والهوى　　　على ملل يا لهف نفسي على ملل

فسأل عن المكان الذي هو فيه فقيل له هذا ملل، فقال قبح الله من قال يا لهف نفسي على ملل، أي شيء كان يتشوق من هذه وإنما هي حرة سوداء، وكانت بقربه صبية تلقط النوى من الطريق تسمع كلامه فقالت له : بأبي أنت وأمي إنه كان والله له بها شجن ليس لك[٦٢].

وإذا كان في وادي ملل عدد من الآبار والمزارع في القرون الهجرية الأولى فان تلك الآبار غارت ولم يوجد لها ذكر فيما بعد. أما اليوم فقد حفرت فيه عدد من الآبار شبه الزراعية المحدودة ولكنها لم تكن امتداداً للأولى. وقد كان يسكن في مناحي ملل بيوت علوية إذ نجد ذكراً للعلويين وأملاكهم في وقت مبكر في أكثر منازل هذه المناطق[٦٣]. ويسكنه اليوم أناس من عوف.

ومن أهم الجبال المطلة على وادي ملل وبمحاذاة الطريق جبال عابد وعبود وعبيد ذكرها

أبو علي الهجري وأشار إلى أن عبود هو أكبرها ويقع في الوسط(٦٤) وكان مكتوباً عنده البريد الثاني من المدينة، وهذا يدل على أن الطريق كانت تمر من عنده، ويقع الجميع في فرش ملل مما يلي السيالة(٦٥) التي سوف يأتي وصفها. ولعل تسمية هذه الجبال بهذه الأسماء لأنها كلها جبال سود داكنة وصغر أحدها لحجمه الطبيعي.

ويذكر المؤرخون فرش ملل هكذا وأحيانا يسمونه فرش سويقة(٦٦) ويظهر أن بعضهم ألحقه بملل وبعضهم ألحقه بسويقة حيث أن ملل يقع شرقه وسويقة تقع غربه وهي عين لعبد الله بن الحسن، وذكر الهجري أنها تنفذ بين السفح والمشاش(٦٧)، ووصفها الحربي في القرن الثالث الهجري بأنها عذبة الماء كثيرته وأن بها منازل ومزارع ونخيلا كثيراً(٦٨). وضبط وصفها السمهودي في القرن التاسع الهجري فذكر أنها عين عذبة كثيرة الماء بأسفل حزرة(٦٩) على ميل من السيالة ناحية عن الطريق يمين المتوجه إلى مكة(٧٠). أما اليوم فقد جفت العين و لم يبق من آثارها إلا آثار دارسة من أهمها بركة كبيرة مربعة من الحجارة والجص، ويوجد بالقرب منها بعض الآطام القديمة وكانت أسواقاً أو بيوتاً.

غميس الحمام : غميس على وزن أمير بفتح الغين المعجمة فميم مكسورة فياء فسين مهملة من الغمس وهو غط الشيء في الشيء، وقالوا الغميس الغميم وهو الأخضر من الكلأ تحت اليابس(٧١).

وهو هنا أحد المواضع التي مر بها النبي صلى الله عليه وسلم في طريقه إلى بدر وحدده ابن إسحاق بقوله «ثم مر على تربان ثم على ملل ثم على غميس الحمام».(٧٢) وهناك عدة مواضع في بلاد العرب باسم غميس أو بالتصغير غميس(٧٣)، ويرى بعضهم أنه عميس بالعين المهملة(٧٤).

وهو هنا واد في حافة فرش ملل الشمالية الغربية وشمال شرق فرش سويقة على رأي من ينسب الفرش لها(٧٥)، يعرف اليوم باسم الغميس بدون إضافته إلى الحمام، وهو عبارة عن مجرى سيل لما حوله يكثر فيه شجر السيال ويتجه سيله من الغرب إلى الشرق ثم إلى الشمال ليلتقيَ

بأسفل ملل قرب جبل عدنة الذي يقع أسفل الفرش[٧٦]. وما زال الطريق إلى مكة وبدر يمر بغميس الحمام ثم ينصب باتجاه السيالة التي سوف تأتي. أما الطريق المعبد الآن فينتحي جنوباً عنه بمسافة إلا أنه يرى منه باتجاه الشمال.

صخيرات اليمام أو الثمام : صخيرات جمع مفرده صخيرة تصغير صخرة، واليمام اسم لطائر الحمام، فكأنها موقع له، أما الثمام فهو اسم لنبات معروف هناك واحدته ثمامة، ومنه طرف الثمامي اسم لموضع في المنطقة أيضا. وقد نسبت الصخيرات أحيانا إلى اليمام وأحيانا إلى الثمام، وكانت معروفة من أيام الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا الاسم، وورد ذكرها في غزوته إلى بدر يقول ابن إسحاق : «ثم مر على تربان ثم على ملل ثم على غميس الحمام من مريين ثم على صخيرات اليمام .....»[٧٧].
وهي بالفعل صخيرات قائمة بارتفاع (حوالي مائتي متر) داكنة اللون، وعرفت في القرون المتأخرة باسم الصخيرات بحذف المضاف إليه وهو اليمام أو الثمام وما زالت معروفة بهذا الاسم إلى اليوم، وقد كانت تقع على يمين الطريق عند الانتهاء من فرش ملل أو سويقة. ولكن الآن اتجهت الطريق المسلوكة عنها جنوباً بحيث أصبحت الصخيرات ترى منها عن بعد بخلاف الطريق القديم الذي كان يحفها من جنوب.

السّيالــة : بالسين المهملة المفتوحة بعدها ياء مفتوحة فألف فلام مفتوحة أيضا على وزن سحابة، ويقال إن تُبّعاً الذي عاش في الزمن القديم مر بها وهو عائد من المدينة إلى اليمن والسيالة تسيل بالماء إثر سقوط مطر عليها فسماها بالسيالة فتكون على وزن فعالة بتشديد الياء صيغة مبالغة[٧٨]. لكن المُعوّل عليه أن السيالة مفرد السيال وهي أشجار شوكية سوقية تكثر في هذه المنطقة تشبه الطلح ويمكن تمييزها بوضوح عن أشجار السمر – ومفرده سمرة – الموجود أيضا في تلك المنطقة.

والسيالة هي أول محطة للمسافر من المدينة نحو بدر ومكة[٧٩]، ويذكر المؤرخون أن بينها وبين المدينة مرحلة وهي المرحلة الأولى من الطريق القديم بين المدينة ومكة، وذكروا أن طول هذه المرحلة ثلاثون ميلاً[٨٠]، وطولها اليوم ٤٠ كيلاً. وحددوا موقع السيالة فقالوا أول

السيالة إذا قطعت فرش ملل وأنت متجه نحو الغرب وكانت الصخيرات صخيرات اليمام عن يمينك وهبطت من ملل ثم رجعت على يسارك واستقبلت القبلة فتلك السيالة(٨١).

وقد نزل الرسول صلى الله عليه وسلم السيالة في غزوة بدر وفي فتح مكة وفي حجة الوداع(٨٢)، ومرَّ بها أكثر من ذلك باعتبارها أول محطات الطريق بعد المدينة، ومن الثابت أنه كان يوجد بها مسجد صلى فيه عليه الصلاة والسلام، وكان يوجد في آخرها من ناحية الروحاء، ولهذا عرفه بعضهم بمسجد الشرف بالتحريك أو شرف الروحاء وهو غير مسجد الروحاء كما سيأتي، والشرف هو نهاية السيالة وبداية الروحاء(٨٣) فكأنه مشرف بينهما على ثنية ينحدر ماؤها شمالاً ناحية السيالة وجنوباً ناحية الروحاء. وما زال هذا الموقع معروفا باسمه إلى اليوم ويسمى أحياناً الشرفة بضم الشين والراء. وذكروا أن المسجد يبعد عن السيالة بمسافة ميلين وأرادوا من أولها لأنها تبدأ من فرش ملل والمسجد يقع في آخرها.

وفي القرن السابع الهجري وصف الفيروز أبادي السيالة فذكر أن بها آثاراً للمباني والأسواق وأن المسجد عند الشرف وبجواره مقابر أهل السيالة(٨٤). أما اليوم فقد اندرس المسجد ولم يبق شيء من آثاره وجهل مكانه بخلاف المقبرة فهي لا زالت موجودة تعرف باسم الشهداء ولا شك أن المسجد التاريخي كان يقع بجوارها. وطول هذه المقبرة حوالي مائة متر في عشرين حمراء النصب كما توجد في خلفها من ناحية الشرق إحدى علامات الطريق القديمة وهي حجر كبير قائم. أما الآبار فانطمرت ولا يوجد بها إلا بئران متأخرتان إحداهما يوجد فيها الماء وتعرف ببئر مرزوق والأخرى مهجورة كما توجد آثار لبئر ثالثة مدفونة شمالي السابقتين بأمتار. ويظهر أن أشهر آبارها في الماضي هي بئر هارون الرشيد(٨٥).

كانت السيالة محطة هامة على الطريق وقرية عامرة يؤمها البادون إليها يريحون ويستريحون، يحدوهم الشوق إلى دخول طيبة من آخر محطات طريقهم نحوها. وعلى الغادي والبادي كانت تقوم قرية السيالة يشمخ فيها البناء وتنتشر فيها الأسواق وتجري فيها العيون والآبار ويزيد فيها السكان وكانت لهم أخبار وأشعار(٨٦).

ويظهر أن قرية السيالة عاشت قروناً عديدة على رغد من العيش وطيب المقام حتى مسَّتها يد الحدثان وعصفت بحياتها صوارف الزمان لتعود أثراً بعد عين يراه زائرها اليوم في أكوام

من الحجارة متهدمة في جنبات صعيدها تشهد بماضيها التليد قد يكون بسبب جرف السيول لبعض مبانيها أو لغور مائها أو لتنافس أهلها حتى أن الطريق المعتادة حاذتها جانبا وقامت محطة جديدة بالقرب منها، وظهرت قرية الفريش الحالية تصغير فرش على نهاية انبساط فرش ملل الجنوبي وشرق السيالة بمسافة ثلاثة أكيال. ذلك أن هذه القرية لم تكن معروفة قديما ومحطة السيالة قائمة، صحيح أن فرش ملل كان معروفاً ومشهوراً كما مر من قبل ولكن تصغيره باسم الفريش ليكون أول محطة بعد المدينة لم يكن معروفاً حيث كانت السيالة التي كانت غير بعيد عنه هي المشهورة.

أما المحطة الجديدة (الفريش) فيظهر أنها بدأت تعرف منذ أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر الهجري حينما بدأ نجم المحطة الأولى في الأفول ونجم الأخيرة في الصعود.

وقرية الفريش الحالية تبعد عن المدينة بخمسة وأربعين كيلاً وتقع في انبساط من الأرض محجري تحيط به الجبال من أشهرها جبل القنور من الشرق وريع عار من الغرب ومن الشمال الغربي جبل الفند بفتح الفاء، أما الآن فينطق بكسرها ويوجد في هذه القرية مسجد محدث تقام فيه الجمعة والجماعة يقع على سفح جبل الفند كما يوجد فيها مدرسة ابتدائية ومتوسطة ومركز إمارة يتبع إمارة المدينة. وغالب سكانها من قبيلتي عوف والرحلة من حرب.

<u>الروحــاء</u> : من الراحة والروح والاستراحة، ويوم روح أي طيب وبقعة روحاء أي ذات راحة وانبساط(٨٧).

والروحاء في تعريف مؤرخي الأماكن والبقاع فج طويل وواد ضيق في أوله، واسع في أوسطه يبدأ من السيالة وينتهي بالمنصرف كما سيأتي ولهذا اختلفوا في تقدير طوله، حوالي ٢٥ كيلاً.

فذكروا أن شرف الروحاء هو آخر السيالة وبعده تهبط في وادي الروحاء باتجاه القبلة وعرف في القرن الثامن فما بعده بوادي بني سالم من حرب، وذكروا أن الروحاء تشمل عرق الظبية وبئر الروحاءوأن آخرها مسجد الغزالة بالمنصرف(٨٨) (المسيجيد) وسوف يأتي تعريف هذه المواقع مفصلاً؛ ولهذا اختلفوا في تحديد المسافة بينها وبين المدينة فقيل ثلاثون ميلاً.

وقيل ستة وثلاثون ميلاً وقيل أربعون ميلاً أو اثنان وأربعون ميلاً[٨٩]. وذكر السمهودي توفيقاً لطيفاً بين هذه الأقوال فقال : «فالجمع بين ذلك أن الروحاء اسم للوادي وفي أثنائه منزلة الحجاج فيحمل أقل المسافات على إرادة أوله مما يلي المدينة وأكثرها على آخره ومتوسطها على وسطه»[٩٠].

وقد أطنب المؤرخون والشعراء في وصف فج الروحاء دون تحديد موضع منه في الغالب، فقد رد النبي عليه الصلاة والسلام – وهو في طريقه إلى بدر – الصحابي الحارث بن حاطب العمري من الروحاء إلى بني عمرو بن عوف لأمر بلغه عنهم[٩١] . ولقي أبو هند الرسول صلى الله عليه وسلم في الروحاء وهو عائد من بدر بوعاء مملوء بالسمن والأقط، وكان أبو هند هذا حجاماً للرسول عليه السلام.[٩٢]. وتقول العيوف بنت مسعود أخي ذي الرمة :

فإن حال عرض الرمل يا صاح دونهم ... فقد يطلب الإنسان ما ليس لاقيا
يرى الله أن القلب أضحى ضميره ... لما قابل الروحاء والعرج قاليا[٩٣]

ويقول ابن الرضية :

أفي كل يوم أنت رام بلادهـا ... بعيـنين إنسانـاهما غرقـان
إذا اغرورقت عيناي قال صحابتي ... لقد أولعت عينـاك بالهمـلان
ألا فاحملاني بارك الله فيكمـا ... إلى حاضر الروحاء ثم دعاني[٩٤]

وأشهر المواقع الأثرية في هذا الوادي ثلاثة هي : مسجد شرف الروحاء، وشرف الشيء أعلاه ويقع بقرب السيالة بل في آخرها من ناحية القبلة حتى نسب اليها أحيانا كما مر من قبل، ولم يرد في الأغلب أن بالسيالة نفسها مسجداً؛ وذلك – والله أعلم – لقرب مسجد الشرف منها حتى اتصلت به أسواقها ووجدت بقربه مقبرتها المعروفة إلى اليوم باسم الشهداء، ويعرف الشرف باسم الشرفة كما مر. ويظهر أنه سمي بشرف الروحاء لأنه يقع في أعلاها ويشرف عليها. ولكن وردت رواية في صحيح البخاري تشير إلى أن هناك مسجداً صغيراً

يبعد عن مسجد شرف الروحاء أو المسجد الأكبر رمية حجر (حوال مائتي إلى ثلاث مائة متر) فعن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى حيث المسجد الصغير الذي دون المسجد الذي بشرف الروحاء، وقد كان عبد الله يعلم المكان الذي كان صلى فيه النبي صلى الله عليه وسلم يقول ثم عن يمينك حين تقوم في المسجد تصلي وذلك المسجد على حافة الطريق اليمنى وأنت ذاهب إلى مكة بينه وبين المسجد الأكبر رمية بحجر أو نحو ذلك[٩٥]

وواضح من النص أنه كان يوجد مسجد صغير قبيل المسجد الكبير يمين الطريق باتجاه مكة، وهذا أحسبه يتفق مع سعة أسواق السيالة وآثارها المشاهدة الآن حيث إنها تنتشر على جانبي الطريق القديم حتى المقبرة في آخر السيالة والذي كان المسجد الكبير يوجد بقربها.

ولكن لا يوجد الآن أي أثر لأي من المسجدين عدا المقبرة المشار اليها آنفا على الرغم من أنه توجد آثار الحجرات أو نحوها متهدمة في أنحاء الموقع. بعد ذلك ينحدر الطريق في فج الوادي المعروف من قبل باسم وادي بني سالم من الروحاء أما اليوم فيعرف باسم السدارة ومن شعابه شعب الحاج وسُفَيَّه وشِبْرِقَة وثخاخ وشعب يعرف في القديم باسم شعب علي وهو غير معروف الآن، وهذا الوادي ينحدر جنوباً باتجاه القبلة وهو واد ضيق ومجرى سيول المنطقة وتسلكه الطريق حيث لا منفَذ للقوافل غيره وما زال الطريق المعبد يسلكه إلى بدر وينبع.

سلك الرسول صلى الله عليه وسلم هذا الوادي في غزواته وفي حجة الوداع حتى إذا أتى عرق الظبية أناخ وصلى فهناك أحد مساجده على هذا الطريق[٩٦]. وعرق الظبية بضم الظاء المعجمة ثم سكون الباء ثم ياء مفتوحة علم مرتجل لا معنى له[٩٧]. أما إن كان بفتح الظاء المعجمة فهو نسبة إلى واحدة الظباء وهي الحيوان المعروف الذي ما زالت بعض أفراده تعيش في هذه المنطقة فكأنه كان كهْفاً أو مرتعاً فيه ترتع الظباء وتقيل. والعرق هو صخرة أو كهف.

ويقع عرق الظبية على يمين الطريق وأنت قادم من المدينة وكانت الطريق بعد أن تهبط في فج الروحاء باتجاه القبلة تأخذ سيف الجبل الأيمن حتى تدور ناحية الغرب فأول ما يكون منه هو عرق الظبية ويكون جبل ورقان حينئذ عن اليسار[٩٨]. ومن ثم فهو يبعد عن السيالة

السابقة بتسعة أميال وعن بئر الروحاء القادمة بميلين. أما اليوم فهو يبعد عن المدينة بثمان وستين كيلاً وعن بئر الروحاء بثلاثة أكيال ونصف. ويعرف الفج الذي يقابله من الجنوب باسم هبت أما الشعب الذي يقابله من الشرق فيعرف باسم سفا وهو معروف بهذا الاسم من قديم(٩٩).

وهناك أحاديث تروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم قالها وهو بمسجد عرق الظبية وتوجد في غير صحيحي البخاري ومسلم وتتناثر في كتب المواضع وغيرها في فضل الروحاء وجبل ورقان وقرنه بجبلي أحد ورضوى في ديار جهينة(٩٩/١). وقد نزل الرسول عليه السلام في عرق الظبية عند غزوة بدر وهناك استشار أصحابه في القتال(١٠٠)، وأدركه حبيب ابن يساف قادماً من المدينة فأسلم وكان من قبل قد طلب مساعدة المسلمين في القتال من أجل الغنيمة فأبى الرسول عليه السلام عليه ذلك(١٠١). وقد ذكر السمهودي أن آثار مسجد الظبية ما زالت موجودة حتى نهاية القرن التاسع(١٠٢)، وأما عرق الظبية نفسه فما زال معروفاً باسمه ورسمه مع تحريف بسيط إذ يسمى الآن طرف ظبية بفتح الظاء المعجمة واحدة الظباء. وأما المسجد المذكور فيوجد آثار بناء متهدم من الحجارة في كنف عرق الظبية من ناحية الغرب كأنه داخل في السفح الغربي للعرق خوفاً من جرف السيول، ويذكر العامة أن هذا المسجد هو المسجد الأثري القديم، ولا أعرف بالضبط إن كان هذا هو الموقع الحقيقي للمسجد حيث إن بناءه الحالي فيه حداثة، أو إن الموقع الأصلي كان يقع أمامه ناحية الوادي فجرفته السيول فاستبدل بهذا الموقع. وعلى مسافة ميلين في تحديد المؤرخين الأوائل وثلاثة أكيال بحساب هذا الزمن من عرق الظبية تقع بئر الروحاء وهي ثالث الأمكنة الأثرية الهامة في فج الروحاء بعد الشرف وعرق الظبية.

وقد قال الواقدي في غزوة بدر: «ثم سار رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى الروحاء ليلة الأربعاء النصف من شهر رمضان فصلى عند بئر الروحاء(١٠٣) ويظهر أن الناس اتخذوا مصلاه مسجداً فيها بعد ذلك إلا أن هذا المصلى أو المسجد لا ترقى شهرته إلى مسجد الشرف في أول الروحاء من ناحية السيالة أو إلى مسجد عرق الظبية في وسط الروحاء أو مسجد المنصرف الذي سوف يأتي في آخرها إذ أن المسافة قصيرة بينه وبين مسجد عرق الظبية إذا ما قيست بالمسافة بين المساجد الثلاثة السابقة لا سيما أن المسافة بين محطات الطريق في ذلك الوقت كانت تسهم في أهمية تحديد منازله.

ثم إن مصلى الرسول صلى الله عليه وسلم عند بئر الروحاء لم تحدد المصادر موقعه بالنسبة للبئر وفي أي جهة منها على الرغم من أنه يقوم مسجد الآن بجوار البئر من ناحية الغرب ولا يستبعد أن اختيار موقعه عند تأسيسه روعي فيه المكان الذي صلى فيه الرسول عليه السلام أو قربه منه فالمسلون يتحرون ذلك في مثل هذه المواقع ويتناقلون معرفة مواقعها إلا أننا لا نستطيع الجزم بمطابقة هذا المسجد للموقع الذي صلى فيه الرسول ويبقى ذلك مجرد احتمال قد يكون ضعيفاً أيضا نظراً لتعاقب عوامل التعرية البشرية والطبيعية على هذه المواقع فتغير معالمها أو تزيلها مما يجعل تحديد مكان ما بالضبط مستحيلاً أحيانا.

ويوجد إلى الشرق من المسجد السابق بمسافة سهم، أرض محاطة بحائط حجر متهدم على شكل دائري يسميه الناس هناك بالزرب، وكان بعضهم يقدسه حتى عهد قريب إلا أنني لم أجد له تعريفاً في المصادر ولم أعرف كنهه إلى الآن وقد تسهم جهود أهل الآثار بالحفريات وغيرها في المستقبل في معرفته ووصف وظيفته. أما بئر الروحاء فما زالت علماً على قرية تعرف باسمها إلى اليوم، وقد ذكر الحربي الذي عاش في القرن الثالث الهجري أن بالروحاء آباراً وسواني وحياضاً وبها قصران أحدهما كبير والآخر صغير، وفيها عدة آبار منها بئر للخليفة عثمان بن عفان وبئر للخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنهما وبها بركتان للماء(١٠٤).

وذكر غيره أن من آبارها المشهورة بئر الخليفة عثمان وعليها سانية وسيل مائها إلى بركتها، وبئر لعمر بن عبد العزيز تقع في وسط السوق وأخرى لمروان بن محمد عندها بركة للخليفة هارون الرشيد وكذلك بئر تنسب للخليفة الواثق كانت تعد أشهر هذه الآبار لطول رشائها فهو يبلغ ستين ذراعا(١٠٥). وذكر ابن بطوطة أن أشهرها في أيامه بئر تعرف بذات العلم(١٠٦). وكثرة الآبار في هذه القرية على هذه الصورة تدل على أنها كانت عامرة رغدة العيش وافرة الماء ردحاً من الزمن ويدل على ذلك أيضا كثرة قطع الخزف المتناثرة في المنطقة ثم تعدد مقابرها القديمة وكثرة نصبها لا سيما تلك المقبرة الدارسة التي تقع على حافة المكان المعروف باسم الحجا إلى الجنوب من القرية القديمة. ولكن لم يبق الآن من تلك الآبار العديدة غير بئر واحدة غير منسوبة إلى علم، وهي بئر عذبة الماء طويلة الرشاء وتوجد بجوارها من

الغرب بركة كبيرة جدا مجصصة بالحجارة تصل بينها وبين البئر قنوات مائية. ولكن لا نستطيع القطع بأن البئر الباقية منها إلى اليوم هي التي يقع بقربها مصلى الرسول عليه السلام نظراً لكثرة الآبار التي توجد بها. وكانت بئر الروحاء إلى عهد قريب محطة ناشطة على طريق قوافل الحجاج والتجارة بين المدينة ومكة وجدة وينبع، أما اليوم فقد انتقلت القرية عن الموضع القديم بمسافة كيل جنوبا تبعا للطريق المعبد الذي أصبح يمر من هناك وأقيم فيها مسجد محدث تؤدى فيه الجمعة والجماعة وتوجد بها كذلك مدرسة ابتدائية للبنين وأغلب سكانها من قبيلة الرحلة من بني سالم من حرب.

شنوكـــة : بفتح الشين المثلثة وسكون الواو فكاف مفتوحة علم مرتجل اسما لجبل وفج يقع على أيسر الطريق، قال ابن إسحاق في وصف طريق الرسول صلى الله عليه وسلم إلى بدر «ثم على السيالة ثم على فج الروحاء ثم على شنوكة وهي الطريق المعتدلة حتى إذا كان بعرق الظبية لقوا رجلاً من الأعراب .....».(١٠٧) ومفهوم النص أنها تقع قبل عرق الظبية أي بينه وبين السيالة ولكنها له أقرب، إلا أن وصفها بالطريق المعتدلة يحتمل أن تكون الجزء من الطريق قبل عرق الظبية فهي مستقيمة ومعتدلة ويحتمل أن تكون بقية الطريق بعد عرق الظبية فهي أيضا معتدلة كذلك.

ولكن يظهر أن كل المنطقة التي تقع أيمن الطريق باتجاه بدر بعد السيالة حتى محاذاة بئر الروحاء من الشمال كانت تعرف بشنوكة سهلاً وجبلاً ثم صغر مدلول الاسم ومداه. وقد ذكر السمهودي أنها جبل بعد شرف الروحاء – من ناحية السيالة – بقليل وأنها تقابل شعباً على يمين الطريق كان يعرف باسم شعب علي والشعب المذكور يقع في يساره(١٠٨). وعلى هذا فهي تقع على يمين الطريق قبل عرق الظبية فكأنها الشعاب التي تقع حول الريع المعروف اليوم باسم ريع محسر ميم مضمومة فحاء فسين مشددة بكسر اسم فاعل وهذا الوصف ينطبق على منطقة وجبال تشرف على وادي السدارة من الغرب الذي كان يسمى من قبل وادي بني سالم حيث ما زالوا هم أغلب سكانه وتشرف على شنوكة وتتصل بها من الشرق. ذلك أن شنوكة اليوم قصر اسمها على فج واسع في أسفله ضيق في أعلاه يقابل قرية بئر الروحاء تماما من الشمال وتصب سيوله بالقرب منها وأهم شعابه الظمو والسعدية وفيها هرب سهيل

ابن عمرو من أسره أثناء عودة المسلمين من غزوة بدر فأدركوه وأوثقوا قيده[١٠٩].

ويستمر الطريق النبوي بعد بئر الروحاء وتجاوز شنوكة نحو الغرب مع واد ليس بالواسع أبيض الأرض يسمى اليوم القصبة (مفرد القصب) ويستمر في اتجاه مستقيم حتى يأتي إلى جبل يميل من أيسر الطريق حتى كأنه يعترضه يعرف الآن بالطرف الأخضر لميل لون صخوره إلى الخضرة، فإذا ما تجاوزه الطريق في الاتجاه نفسه ظهرت قرية المنصرف.

والمنصرف بضم ميمه وفتح رائه اسم مفعول من الانصراف موضع على الطريق القديم بين المدينة ومكة وبدر، وعنده يتفرع الطريق إلى فرعين أحدهما ينصرف جنوباً نحو محطة أو مرحلة الرويثة[١١٠] ويسلكه المسافرون إلى مكة وسوف نتوقف عن متابعة هذا الفرع لأنه خارج عن مجال هذا البحث. أما الفرع الآخر مدار هذا البحث فينصرف غرباً نحو بدر وينبع ونواحيهما تاركاً المنصرف وراءه، فكأن المنصرف سمي بهذا الاسم نظراً لصفة موقعه الذي تتفرع منه الطرق وتنصرف إلى نواح مختلفة، ولعل هذا الرأي هو الأوجه في تفسير اسمه.

وورد في الحديث من رواية نافع أن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان يصلي إلى العرق الذي عند منصرف الروحاء اقتداء بالنبي عليه السلام[١١١]، ومنصرف الشيء آخره فكأن المنصرف هو آخر وادي الروحاء.

وروى ابن إسحاق في السيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نزل بسجسج وهي بئر الروحاء ثم ارتحل منها حتى إذا كان بالمنصرف ترك طريق مكة بيسار وسلك ذات اليمين على النازية – وسوف يأتي الحديث عنها – يريد بدراً[١١٢]. أما ما ذكره ياقوت من أن المنصرف يقع بين بدر ومكة فلا معنى له والأصح أنه يقع بين المدينة وبدر[١١٣].

وفي رواية الأسدي التي نقلها السمهودي أن مسجد المنصرف يقع على ثلاثة أميال من الروحاء باتجاه مكة ويقع في سند الجبل على يسار الطريق ومنه تنصرف الطريق[١١٤]. ومسجد المنصرف مسجد أثري صلى فيه الرسول صلى الله عليه وسلم بدليل أن ابن عمر رضي الله عنهما كان يحرص على الصلاة فيه كلما مر به اقتداء بالرسول عليه السلام كما مر

من قبل وعدّه المؤرخون من المساجد المشهورة التي صلى فيها النبي عليه السلام في طرقات أسفاره وغزواته. وقد تهدم هذا المسجد مع الزمن حتى أن المطري ذكر أنه لم يبق منه في القرن الثامن إلا عقد الباب(١١٥)، وزاد السمهودي أنه لم يبق منه في القرن التاسع إلا رسومه(١١٦). وعرف في عصره باسم مسجد الغزالة «يعرف اليوم بمسجد الغزالة كذلك وهو آخر وادي الروحاء مع طرف الجبل على يسارك وأنت ذاهب إلى مكة»(١١٧). أما اليوم فيوجد بناء صغير من الحجارة مربع الشكل واضح قدمه يقع على سيف الجبل من الأرض وكأنه أقيم على سفحه عنوة خوفا عليه من السيل ويقال إنه هو مسجد المنصرف القديم، ويسمى سفح الجبل القائم عليه بطرف الغزالة مطابقاً لما ذكره السمهودي من قبل وأحيانا ينطق بصيغة التصغير فيقال طريف الغزالة يقع شرقي مقبرة القرية على أيسر الطريق إلا أن هذا الموقع اليوم مهجور وقد يكون هو مكان مسجد المنصرف الأثري أو أنه غير بعيد عنه فهو بناء على وصف المؤرخين له من أنه يقع في سند الجبل أيسر الطريق.

ويظهر أن هذه المنطقة عرفت باسم هذا المسجد في القرون المتأخرة فخلع عليها اسمه واندثر حتى هذا الاسم وبقي معرفة هكذا «المسجد» وأصبح علماً للقرية مع تصغيره إلى مسيجد ثم صغره العامة على طريقتهم في الميل إلى تصغير الأسماء فعرف – بعد تصغير المصغر – باسم المسيجيد وصار علماً على القرية المعروفة لنا اليوم بهذا لاسم ولم يعد اسمها القديم المنصرف معروفا إلاّ في بطون الكتب.

والمسيجيد اليوم قرية عامرة يوجد بها ثلاثة مساجد محدثة ومركز إمارة تابع للمدينة ومدرسة ابتدائية ومتوسطة وثانوية ومثلها للبنات، وتعد مدرستها الابتدائية للبنين أقدم المدارس بين المدينة وبدر فقد أنشئت سنة ١٣٦٧هـ باسم مدرسة الصحراء وكانت في البداية على حساب أهل الخير – جزاهم الله خيرا – ثم أصبحت حكومية فيما بعد. كما تشتهر هذه القرية ببعض المتاجر المشهورة ببيع العسل، وأغلب سكانها من الأحامدة والحجلة وعوف وجميعهم من حرب.

وقد ذكرنا من قبل أن الطريق عند المنصرف (المسيجيد) يتفرع إلى فرعين أحدهما يتجه صوب الجنوب باتجاه القبلة نحو مكة والآخر يتجه نحو الغرب صوب بدر يقول ابن إسحاق : «حتى إذا كان (أي الرسول) بالمنصرف ترك طريق مكة بيسار وسلك ذات اليمين على النازية يريد بدراً فسلك في ناحية منها حتى وادياً يقال له رحقان بين النازية ومضيق الصفراء ثم على المضيق».[١١٨]

النازيـــة : والنازية بنون مشددة فألف فزاى معجمة مكسورة فياء مخففة أرض بيضاء واسعة تقع بين المنصرف والمستعجلة التي هي أول المضيق، وتلك حدودها من الشرق والغرب أما من الشمال فيحدها رحقان الآتي تعريفه ويحدها من الجنوب وادي الجي[١١٩]. أما ما ذكره ياقوت عنها من أنها عين ثرة على طريق الآخذ من مكة إلى المدينة قرب الصفراء[١٢٠] فقد صححه السمهودي أن النازية التي هي عين ليست فيما بين مضيق الصفراء والمدينة بل هي في جهة السوارقية[١٢١] ولكن اتفقا في الاسم[١٢٢] ولو أنه من غير المستبعد أنه كانت توجد عين بالنازية هذه في وقت من الأوقات، حيث بقيت فيها إحدى العيون إلى عهد قريب في نهايتها الجنوبية في المنطقة المعروفة بالترعة والتي كان يوجد فيها لفيف من أشجار الأثل والطرفاء لوجود الماء هناك ثم جفت العين ومات الشجر.

والنازية ما زالت تعرف باسمها إلى اليوم وحدودها كما وضحت أعلاه وتمر عبرها عدة سيول كبيرة من أهمها سيل وادي الروحاء وفروعه وسيل رحقان وسيل الأشاعب[١٢٣] وسيل الجي وفروعه وتتجه منها نحو المضيق لهذا أقيم في نهاية النازية الجنوبية وفي بداية المضيق سد خرساني حديث تتجمع فيه مياه تلك السيول يعرف بسد الترعة.

وتكثر بالنازية أشجار السمر والمرخ ونباتات الحرمل، وتوجد بها عدة آبار أشهرها بئر عباس، وعمرها أكثر من قرن ونصف وهي متوسطة الماء طويلة الرشاء، تقوم عند ناحيتها الشرقية قلعة عسكرية تشبه القلاع التركية في بنائها وتصميمها وتحصيناتها على الرغم من أن بعضهم ينسب بناؤها إلى أحد أشراف الحجاز المحدثين[١٢٤]. وكان يقيم فيها ثلاثة آلاف جندي تركي في بداية القرن الثالث عشر[١٢٥]، ومن العجيب أنه تربط أنفاق مدرجة بين داخل القلعة وبين جمة ماء البئر ليستقي بواسطتها الجند دون أن يكونوا مكشوفين للرماة

ونحوهم الذين قد يتمركزون على قمم الجبال المجاورة. كما يقابل بئر عباس من ناحية الجنوب بئر جديدة غزيرة الماء ويوجد عليها سبيل. ويخترق النازية اليوم الطريق المعبد إلى بدر أما الطريق النبوي فكان يمر بشمالها ويحفها من هناك بعد تجاوزه المنصرف ويتجه غرباً نحو رحقان كما ذكر ابن إسحاق من قبل، وكأنه أراد أن يقول إن الطريق قطع شمالي النازية نحو فم وادي رحقان من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء لأن رحقان كما هو معروف اليوم شعب واسع أسفله عند النازية وأعلاه عند جبل الأشعر المشهور وأحسب أن وصفه الحديث لم يتغير عن القديم كثيراً.

واعتدال الطريق يقتضي أن تكون مستقيمة بين المنصرف والمستعجلة عبر النازية على غرار الطريق المعبد اليوم. غير أن الرسول صلى الله عليه وسلم سلك نحو اليمين غرباً ثم سار جنوباً نحو المستعجلة إما لأخذه في الأشياء باليمين وحبه لليمين طالما أن الطرق متساوية أو متقاربة نحو النقطة التالية أو أنه أراد صلى الله عليه وسلم أن يسلك بجيشه الطريق المحاذي للجبل ليكون أكثر أمناً وسنداً إن داهمه سيل أو عدو متربص ثم ليتجنب عبور مفازة تمتد أحد عشر كيلاً لا تخلو من رياح السموم والأتربة.

وفي آخر النازية تأخذ الطريق نحو اليمين قليلا مع صمد مشاهد هناك ثم تتجه نحو الغرب ليستلم ثنية المستعجلة صعوداً من النازية ثم تأخذ منها نزولاً في المضيق(١٢٦)، فربما أخذت من العجلة والاستعجال وبعضهم يسميها اليوم بالطلعة، وهو مأخوذ من وضعها المرتفع سواء بالنسبة للنازية أو المضيق.

<u>والمضيـــق</u> : بميم مفتوحة وضاد معجمة مكسورة فياء مثناة من تحت فقاف بنقطتين موضع يقع بين المستعجلة وبدر تمر به الطريق الذاهبة من المدينة إلى بدر وقد سلكه الرسول صلى الله عليه وسلم في غزوتها كما سلكه من بعده بعض الخلفاء والسلاطين المسلمين ممن زاروا بدراً أو حجوا إلى مكة عبر هذه الطريق كما سلكته القوافل التجارية بين المدينة وبين ينبع وجدة لعدة قرون. وما زال هو الطريق الرئيسي بين المدينة وينبع.

قال ابن إسحاق في حديثه عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر : «ثم على المضيق ثم انصب منه حتى إذا كان قريباً من الصفراء بعث بسبس بن عمرو الجهني حليف بني ساعدة وعدي بن يحيى الجهني حليف بني النجار إلى بدر يتحسسان له الأخبار عن أبي سفيان بن حرب وغيره».(١٢٧)

ومفهوم النص السابق أن الطريق انصب وانحدر في المضيق وكأنه قدم من ارتفاع وهذا الارتفاع هو ثنية المستعجلة السابقة ذلك أن الطريق بعدها تنصب في المضيق نحو بدر جبرا لا تحيد عنه لإحاطة الجبال الحادة بخافتي المضيق حتى أنه أخذ اسمه من وضعه الطبيعي وتركيبه البيئي فسمي بذلك لضيقه بين تلك الجبال وأصبح مجرى لسيولها.

واختلف المؤرخون في تحديد المضيق فمن قائل إنه يبدأ بعد خيف بني سالم حتى الصفراء، ومنهم من يرى أنه يبدأ من المستعجلة حتى الصفراء، ومنهم مَنْ قصره على المستعجلة أو أضافه للصفراء(١٢٨).

ولكنني أرى أن المضيق اسم للوادي الضيق الممتد من المستعجلة حتى بدر لسببين : أولهما لانطباق معناه على اسمه وموافقة بيئته لهذا الوصف، وثانيهما لمعرفة تلك المنطقة بهذا الاسم اليوم ذلك أن المضيق يظهر أنه منطقة وليس قرية أو محطة بعينها تقع فيه أماكن وقرى معروفة سوف يأتي الحديث عن بعضها أما إضافته إلى الصفراء فهي إضافة شهرة لاشتهارها فيه عن سواها، وإلا فإنَّ ما بعد المستعجلة حتى بدر كله مضيق غير أنه يجب التفريق بين هذا المضيق والقرية المعروفة اليوم باسم المضيق في وادي الفرع(١٢٩) وأول الأماكن المشهورة في المضيق هي سير بكسر السين المهملة وفتح الياء المثناة من تحت وهي كثيب رمل في مسيل شعب غير بعيد من المستعجلة عرفت بدبة المستعجلة أحيانا، وهي على هذا النحو تقع أسفل المكان المعروف اليوم بالدبيبة تصغير دبة إلا أن تعريف الدبة بالكثيب من الرمل ينطبق على كثيب رملي يقع في مواجهة المنحدر من المستعجلة على أيسر الطريق الحالي، إلا أن وصف سير التي ما زالت معروفة باسمها إلى اليوم سواء بالنسبة للوادي (المسيل) أو الشعب المنحدر من الجبل المعروف باسم شيبان – وهو أحد الجبال المشهورة المطلة على المضيق – يجعله هو المكان

- المناسب للنزول والاستراحة في المنطقة وكذلك قربه من المستعجلة يقوي الظن بأن الاسمين كانا يطلقان على موضع واحد.

وعند فم هذا الشعب نزل الرسول صلى الله عليه وسلم في عودته من غزوة بدر وقسم به غنائم بدر بين المسلمين ونفل كلا منهم نصيبه[١٣٠]. وكانت هناك بئر تعرف باسم بئر الشعبة، ويذكر بعض المؤرخين أن الرسول عليه السلام كان يستقي منها[١٣١].

وتوجد الآن في أسفل وادي سير بقايا بركة مبنية بالحجارة والجص مساحتها حوالي ثلاثين في عشرين مترا ما زالت بعض جدرانها قائمة وهو ما يؤيد أن هذا الموقع كان منزلاً مناسباً بعد المنصرف ويزيد من أهميته أنه كان يوجد به الماء حتى القرن الثامن[١٣٢]. أما اليوم فلم يبق لهذا الموضع أهمية فقد غار الماء وانهدمت البركة ولم يبق إلا رسمه وآثاره، أما الماء الذي كان يوجد بين صخور هذا الشعب ويعرف بأم الغرب (جمع غريب) فاستبعد أن يكون هو الموضع التاريخي في هذا الشعب لوعورته وصعوبة وصول القوافل اليه.

وينحدر الطريق بعد سير مع المضيق حتى يصل الى الخيف، والخيف هو ما انحدر من غلظ الجبل وارتفع عن مسيل الماء[١٣٣]، وموقع الخيف المشاهد اليوم كذلك، والخيف في اصطلاح سكانها ما كثر نخيله وتعددت عيونه وتبعا لهذا توجد عدة خيوف في وادي المضيق.

والإشارات التاريخية إلى الخيف متأخرة - فيما أعلم - فهي تعود إلى القرن التاسع وتذكره باسم خيف بني سالم[١٣٤]، وبنو سالم من قبيلة حرب والمنطقة ما زالت تسكنها قبائل من بني سالم منهم الحوازم بالحاء المهملة ومنهم القلطة بضم القاف واللام وفتح الطاء. وحتى عهد قريب كانت الخيف قرية وارفة فيها عريش من النخيل الباسقة والعيون الدافقة ذات مغنى ومعنى يعج بالتجارة ويزدحم بالسكان يشهد على ذلك دورهم وأسواقهم وقبورهم، لا سيما تلك البيوت الدارسة المشاهدة أطلالها في هذه القرية على سفح الجبل الواقع على يمين الطريق.

استمر الرسول صلى الله عليه وسلم في طريقه منحدراً مع المضيق نحو بدر حتى إذا استقبل الصفراء وقاربها سلك يميناً وتركها يساراً[١٣٥]، ذلك أن الصفراء (بلفظ تأنيث الأصفر من الألوان ومثلها الحمراء والخرماء من القرى المعروفة هناك والتي سوف يشار إليها فيما بعد)

كانت قرية كثيرة النخيل والزروع والعيون، وذكر بعضهم أنها واد تكثر به العيون(١٣٦). ويذكر المؤرخون أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما شارفها سأل عن اسمي الجبلين المحيطين بها من الشمال والجنوب فقيل له إن أحدهما يسمى مسلح والآخر مخرىء، فسأل عن أهلها فقيل له بطنان من بني غفار أحدهما بنو النار والآخر بنو حراق فكره صلى الله عليه وسلم هذه الأسماء وكره المرور من بينها(١٣٧).

ويظهر أن اسم هذه القرية قد تغير وبقي علماً على المنطقة فأصبحت تعرف بوادي الصفراء، إذ لا يوجد اليوم قرية بعينها في هذا الوادي تعرف باسم الصفراء، وأرجح أن موقع الصفراء القديم يشمل الخرماء والواسطة المعروفتين هناك اليوم إذ لا نجد لهما ذكراً في القرون الأولى وإنما يحدد موقع الصفراء بموقعهما، وإن كانت الخرماء معروفة لنا عينا منذ القرن التاسع(١٣٨). بيد أن الخرماء تقع الآن أيسر الطريق المعبد بين الواسطة التي تقع أسفل الخرماء غرباً وبين الحمراء في أعلاها شمالاً، وكانت الحمراء أيضا معروفة منذ القرن التاسع(١٣٩) وما زالت تحتفظ باسمها على الرغم من أنها أطلال دارسة من البيوت المتناثرة والحيطان المتهاوية مما يشهد على ماضيها الزاهر.

والخيوف الثلاثة متجاورة وما زالت الزراعة عمادها إذ يكثر بها الزرع والنخل. ويسكنها الروثة والصبوح والمحاميد والوفيان وكلهم من قبائل حرب.

على أية حال كره الرسول عليه الصلاة والسلام المرور مع الصفراء تشاؤماً بأسماء سكانها وجبالها آنذاك، فضلا عن أن هذا الطريق الذي سوف يسلكه أقصر إلى بدر من مواصلة السير مع المضيق حتى بدر، ومن الممكن أيضا أن يكون الطريق الجديد غير مطروق آنذاك مثل الطريق المعهود فيكون سلوكه من باب التمويه على العدو والتحري في الأمن. إذ بُعيد تجاوز الرسول عليه السلام الحمراء أخذ في طريقه بيمين وترك الصفراء يساراً واتجه غرباً نحو ريع ذفران.

ذفــران : بفتح الذال المعجمة وكسر الفاء وفتح الراء المهملة فألف ونون وينطقه العامة ذفران بكسر أوله، واد صغير ينتهي أعلاه بثنية بين جبلين – هي ريعه – متوسطي الارتفاع. وقد

سلك هذا الريع أو الثنية الرسول صلى الله عليه وسلم بجيشه إلى غزوة بدر(١٤٠).

ويذكر بعض المؤرخين المتأخرين أن الرسول صلى الله عليه وسلم بنى مسجداً في أول ذفران من ناحية الصفراء صلى فيه وهو عائد من بدر، وأنه حفرت بئر في هذا الموضع بعد ذلك بسنين فظهر الماء عذباً في موضع سجوده، وأنه يوجد بقرب هذا المسجد قبر الصحابي عبيدة ابن الحارث بن عبد المطلب الذي توفي هناك بسبب جراحه في بدر(١٤١).

وإذا كان قبر الصحابي عبيدة معروفاً أنه بالصفراء وثابت بطريق مؤرخين متقدمين كابن هشام وغيره (١٤٢) فإن المسجد الذي بأول ذفران غير معروف اليوم. وكذلك يذكر هؤلاء المؤرخون أيضا وجود مسجد آخر في نهاية ذفران أي في ناحيته الغربية صلى فيه الرسول عليه السلام وهو في طريقه إلى بدر ويقع على يسار الطريق(١٤٣)، وكان يوجد حتى عهد قريب لنا مسجد بالوصف المذكور يزعم الناس أنه الموضع الذي صلى فيه الرسول عليه السلام هناك(١٤٤) إلا أن هذا المصلى اندثر أخيراً بسبب بعض المشاريع الحادثة في ثنية ذفران.

وبعد تجاوز ذفران سلك الطريق النبوي إلى بدر نحو الجنوب الغربي مروراً بمجموعة جبال صغيرة فيها عدة ثنايا تسمى بالأصافر(١٤٥) – جمع أصفر - ولكثير عزة فيها شعر منه :

عفار رابغ من أهله فالظواهر	فأكناف هرشى قد عفت فالأصافر
مغان يهيجن الحليم إلى الصبا	وهن قديمات العهود دواثر(١٤٦)

ثم واصل مسيره صلى الله عليه وسلم حتى وصل إلى الدبّة بفتح الدال وتشديد الباء الموحدة، كثيب من الرمل تقع قبيل بدر من ناحية الشمال الشرقي ولعلها المعروفة اليوم باسم دبة محلة.

ثم ترك جبل الحنان بيمين ودخل بدر، والحنان إما بالفتح والتخفيف من الحنان والرحمة، وإما بالفتح والتشديد فمعناه ذو الرحمة(١٤٧)، وهو كثيب كبير من الرمل كأنه جبل. وما زال إلى اليوم يعرف بهذا الاسم وينطق بتشديد النون.

بـدر : هي بالفتح فالسكون، وبدر أصله الامتلاء ويقال غلام بدر إذا كان ممتلئاً شباباً من تمام البدر واكتماله، وامتلائه، وهو هنا ماء مشهور يقع في نهاية آخر وادي الصفراء من ناحية الغرب وقبيل نهاية المضيق وانبساطه ناحية البحر[١٤٨] . وينسب هذا الماء إلى رجل حفره اسمه بدر فنسبت إليه بدر ، وقيل إن هذا الرجل هو بدر بن يخلد بن النضر ابن كنانة، وقيل بل هو رجل من بني ضمرة، وقيل إن بدراً منسوب إلى بدر بن قريش ابن يخلد بن النضر بن كنانة، وإن قريشا هذا تنسب إليه قريش في مكة، فقد كان دليلها وصاحب ميرتها، فكانوا يقولون جاءت عير قريش وخرجت عير قريش.[١٤٩]

وتسمى بدر أحياناً ببدر الموعد وبدر الأولى أو الثانية والمعنى واحد، ولا تعود شهرة بدر إلى كونها ماء معروفاً في الجاهلية والإسلام إنما إلى موقعة بدر المشهورة التي حدثت في السابع عشر من رمضان السنة الثانية من الهجرة بقيادة الرسول القائد صلى الله عليه وسلم التي أعز الله فيها الإسلام وجنده وهزم فيها الكفر وحزبه على صعيد بدر فشهد روضة من رياض الجنة ووری فيها الصحب والأخيار وقليبا من حفر النار جثم فيه العتاة والأشرار.

وإذا كانت تلك المعركة قد فصل فيها القول في كتب عديدة قديمة وحديثة فإن طابع هذه الدراسة يركز على معالم بدر التاريخية الماضي والحاضر باعتبار بدر الرأس الآخر للطريق النبوي إلى غزوتها الكبرى. ومن أشهر هذه المعالم :

مسجد العريش : وأصله العريش الذي بناه الصحابة للرسول صلى الله عليه وسلم يوم بدر ويقع يمين وادي بدر في طرف الناحية الشمالية بين النخيل[١٤٩]، ويقوم على مرتفع يشرف على ميدان المعركة في الشمال الشرقي منه أي جهة الناحية التي قدم منها ويطل عليه من ارتفاع مناسب منها ويقع اليوم في الموضع نفسه مسجد كبير يعرف بالاسم نفسه في الطرف الجنوبي لحارة الأشراف المعروفة هناك.

الشهــداء : هي مقبرة شهداء غزوة بدر نفسها في ناحية الجبل المسمى اليوم بالأصغر بين أكمات قائمة هناك، إذ ضمت في الأصل أربعة عشر صحابياً شهيداً إلا أنها ضمت موتى المسلمين في المنطقة في العصور التالية، وهي مسورة بسور قديم من الحجارة، جدد في هذا العهد بحجارة جميلة من حجر الرياض، وتقع قبور الشهداء داخله ويحيط بها حائط داخلي مبيض مستطيل الشكل.

ميدان المعركة : يقع في أرض منبسطة تميل إلى الليونة وهذا ما تؤيده حادثة هطول المطر حيث ثبت التربة حتى لا تغوص فيها أقدام المحاربين وتحد من سرعة حركتهم.

ويقع الميدان اليوم في غربي بدر بين موقع الشهداء ومسجد العريش بيد أن العريش يشرف عليه من الشمال الشرقي، وتقوم فيه بساتين النخيل الواقعة في جنوبي حارة الأشراف، وأشهر هذه البساتين البستان المسمى بالسريحي والآخر المسمى بالجمعة.

البئـــر : كانت توجد في وادي بدر عدد من الآبار وسبق المسلمون قريشاً إلى آبار بدر وأشار الحباب بن المنذر(١٥٠) على الرسول صلى الله عليه وسلم أن من الحرب والمكيدة السير بالجيش الإسلامي حتى آخر ماء من ناحية العدو والنزول عليه ومنازلة العدو عنده الذي سوف يضطر إلى وروده بعد أن ترك المسلمون المياه الأخرى خلفهم وحالوا بينهم وبينها(١٥١). ومكان هذه البئر غير معروف اليوم لكن يظهر أن البئر تقع على شفير ميدان المعركة وأحسب أن موقعه يكون في وسط حارة الأشراف التي تقع اليوم على جزء من أرض المعركة.

القليـــب : وهو هنا إحدى الآبار المطوية المطمورة بالقرب من ميدان المعركة(١٥٢) جندل فيه المسلمون قتلى المشركين بعد انتهاء المعركة، وفي رواية أنه جندل فيه أربعة وعشرون فقط من صناديد قريش، وعند مغادرة الرسول صلى الله عليه وسلم لبدر أشرف عليهم «فجعل يناديهم بأسمائهم وأسماء آبائهم يافلان بن فلان ويا فلان بن فلان أيسركم أنكم أطعتم الله ورسوله فإنا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً، فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً .. قال فقال عمر يا رسول الله ما تكلم من أجساد لا أرواح لها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي

نفس محمد بيده ما أنتم بأسمع لما أقول منهم».[153]

وهذا القليب غير معروف موضعه، لا سيما أنه كانت توجد عدة قلب هناك، لكنه بدون شك قريب من ميدان المعركة المعروف، ويرى بعض أهل المنطقة أن القليب يقع في طرف ميدان المعركة الغربي، وهي الجهة التي كان يقف فيها المشركون في مواجهة المسلمين.

العدوة الدنيا : وهي كثيب رملي يمتد من الجنوب إلى الشمال بطول كيلين تقريبا ويقع شمالي ميدان المعركة ويبعد عنه بحوالي ألف متر، ويظهر أن هذا الكثيب تكون مع الزمن من ذرات الأتربة التي تحملها الرياح الغربية من الخبث الممتد من غربي بدر حتى ساحل البحر حيث يكثر هبوب هذه الرياح في المنطقة لا سيما في أوقات العصر. وقد نزل الرسول صلى الله عليه وسلم بجيشه في العدوة الدنيا في أول الأمر ثم يظهر أنه أشير عليه أن يتقدم قليلا نحو الجنوب لينزل على أقرب بئر نحو العدو ويترك الآخر خلفه نوعاً من السياسة الحربية إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن منطقة ميدان المعركة كان يشملها اسم العدوة الدنيا ثم انحسر الاسم بعد ذلك قليلاً ليقتصر على الكثيب الرملي هناك المعروف إلى اليوم بهذا الاسم، يقول الله تعالى :

﴿إذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب أسفل منكم﴾[154]

العدوة القصوى : وهي كثيب رملي كسابقتها إلا أنها أقل ارتفاعاً منها وأكثر انبساطاً، وهي مشاهدة من ميدان المعركة نحو الجنوب بأربعة أكيال. وهذا الكثيب عرفه ابن هشام بالعقنقل[155]، وقد تكون منطقة الكثيب هي العدوة القصوى والكثيب نفسه يسمى بالعقنقل، وقد أخبر أحد سقاة قريش المسلمين عندما قبضوا عليه وسألوه عن موقع قومه أخبرهم بأنهم نزلوا خلف هذا الكثيب بالعدوة القصوى[156]. وما زالت هذه العدوة معروفة باسمها إلى اليوم، أما الجبل الأسود المشاهد خلفها من ناحية الجنوب فيعرف اليوم باسم كراش بفتح الكاف والراء.

يليل : بياء مفتوحة فلام ساكنة فياء مفتوحة فلام، موضع يقع بالقرب من بدر يقول ابن إسحاق : «ومضت قريش حتى نزلوا بالعدوة القصوى من الوادي خلف العقنقل وبطن الوادي، وهو يليل بين بدر وبين العقنقل الكثيب الذي خلفه قريش»(١٥٧). وهذا الوصف يوضح أن يليل كانت تقع جنوبي بدر تميل قليلاً نحو الجنوب الغربي، فالعقنقل والعدوة معروفان اليوم – كما مر – أنهما يقعان في تلك الجهة فهل وادي يليل هو الوادي الذي تقع فيه إحدى حارات بدر الجنوبية المعروفة الآن باسم أدمان بفتح الألف واسكان الدال على الرغم من أن هذا الموضع يخلو فيما ظهر لي من أي آثار قديمة يفيدها وصف ياقوت الحموي له في القرن السابع من أنه تكثر به النخيل والزروع، وكانت به عين غزيرة الماء حتى سميت بالبحير تصغير بحر لغزارتها وتنحدر لتصب في البحر قرب ميناء الجار ويشرب أهلها منها(١٥٨)، وذكر في مكان آخر أنها قرية قرب وادي الصفراء تقع فيها العين السابقة.

وذكر أيضا أن يليل وادي ينبع بينها وبين الصفراء(١٥٩)، وهو وصف يظهر احتمال أن يليل كانت بعيدة عن بدر ولا يتفق مع تحديد الموضع الذي ألمحت إليه أعلاه، ولكن المرجح في المقام الذي نتحدث عنه ما ذكره ابن إسحاق من قبل.



الحواشــــي

(١) الفيروز آبادي : القاموس المحيط مادة ميل؛ العباسي : كتاب عمدة المختار ص ٣١٦.
(٢) الطبقات الكبرى جـ ٢ ص ١٣.
(٣) البخاري : الصحيح جـ ١ ص ١٢٤.
(٤) المراغي : تحقيق النصرة ص ١٥٧، السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١١٩٣.
(٥) الفيروز آبادي : المغانم المطابة في معالم طابة ص ١٩٩؛ السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٠٢.
(٦) البخاري : الصحيح جـ ١ ص ١٢٤.
(٧) الحربي : كتاب المناسك ص ٤٢٨، المطري : التعريف ص ٦٨.
(٨) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٠٤.
(٩) ذكر الأستاذ إبراهيم العياشي رحمه الله أن هذا المسجد يقع جنوب المسجد المشهور بمائة وخمسين مترا في وسط مزرعة كانت هناك في عام ١٣٧٦هـ، ونبه العياشي بضرورة المحافظة عليه قبل أن تندرس معالمه. انظر المدينة بين الماضي والحاضر ص ٤٦٨-٤٧٠.

أما اليوم في عام ١٤٠٧هـ فهو يبعد عن المسجد الكبير بعد توسعته بحوالي مائة متر ولم يبق منه إلا أطلال رامسة في طريقها إلى الزوال بفعل عوامل التعرية الصناعية وأضم صوتي للعياشي في ضرورة تدارك معالم هذا المسجد قبل زوالها.

(١٠) وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٠٣.
(١١) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١١٩٥.
(١/١١) كتاب المناسك ص ٤٢٧.
(١٢) معجم البلدان جـ ٣ ص ٣٢٥.
(١٣) وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١١٩٤.
(١٤) العباسي : كتاب عمدة الأخبار في مدينة المختار، ويوجد في غرب المدينة ثلاث حماوات الشمالية منها تعرف باسم حماء العاقر والوسطى هي حماء أم خالد والجنوبية هي حماء تضارع ويصب سيلها في وادي العقيق ناحية عروة وهي المقصودة في المتن. المصدر نفسه.
(١٥) جبل عير : بلفظ العير أحد جبال المدينة وهو حدها الجنوبي ويسمى طرفاه بعير الصادر وعير الوارد ولعل رأسه الغربي المطل على وادي العقيق هو عير الوارد. وهذا الجبل تغلب عليه الحجارة الداكنة. ويشكل أعلاه حدا مستويا كأنه ظهر عير وربما أوحى باسم الجبل. انظر : ياقوت : معجم البلدان جـ ٤ ص ١٧٢.
(١٦) الحربي : كتاب المناسك ص ٤٢٨.
(١٧) المطري : التعريف ص ٦٨.
(١٨) حمد الجاسر : أبو علي الهجري وأبحاثه ص ٢٩٧.
(١٩) معجم البلدان جـ ١ ص ٤٤٦.
(٢٠) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٦٨.
(٢١) نفسه.
(٢٢) عروة بن الزبير : مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم ص ١٧٤
(٢٣) عروة بن الزبير : مغازي رسول الله ص ١٧٤.
(٢٤) الحربي : كتاب المناسك ص ٤٤٠.
(٢٥) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١١٩٦، وهذه المعلومات غير موجودة في أبحاث أبي علي الهجري المنشورة.

(٢٦) البخاري جـ ٥ ص ٨٩.
(٢٧) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١١٩٦، العباسي : كتاب عمدة المختار ص ٤٢٨.
(٢٨) ياقوت الحموي : معجم البلدان جـ ٢ ص ٣٣٥.
(٢٩) وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٣١٤.
(٣٠) المصدر السابق جـ ٤ ص ١٢٥٣.
(٣١) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ٢ ص ١٣٥.
(٣٢) وفاء الوفاء جـ ١ ص ٩٨.
(٣٣) كتاب المناسك ص ٤٤٠.
(٣٤) معجم البلدان جـ ٢ ص ٢٧٧.
(٣٥) انظر جملة من هذه الأحاديث أوردها السمهودي : وفاء الوفاء جـ ١ ص ٩٦.
(٣٦) غزوة بني المصطلق وقعت في السنة السادسة في المريسيع في وادي قديد وهزم بنو المصطلق بقيادة زعيمهم الحارث بن أبي ضرار، وسبى المسلمون جملة من ذراريهم منهم جويرية بنت الحارث نفسه فتزوجها الرسول صلى الله عليه وسلم.
(٣٧) ابن هشام : سيرة النبي جـ ٣ ص ٣٤٠، الفيروز آبادي : المغانم المطابة ص ٩٨.
(٣٨) نقلا عن السمهودي : وفاء الوفاء جـ ١ ص ٩٩.
(٣٩) وفاء الوفاء جـ ١ ص ٩٩.
(٤٠) المصدر السابق جـ ١ ص ٩٩ جـ ٤ ص ١١٦١.
(٤١) ابن رستة : الأعلاق النفيسة ص ٣١٣.
(٤٢) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٢.
(٤٣) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ٣ ص ٢١٧، ٣٨٣.
(٤٤) نفسه.
(٤٥) ابن هشام : جـ ٢ ص ٢٥٢.
(٤٦) وفاء الوفاء : جـ ٤ ص ١١٦٠.
(٤٧) المصدر السابق جـ ٤ ص ١١٦١.
(٤٨) ابن هشام : السيرة النبوية جـ ٢ ص ٢٥٢، حاشية رقم ٤٢.
(٤٩) الفيروز آبادي : المغانم ص ٧٤.
(٥٠) ياقوت : معجم البلدان جـ ١ ص ٢٠.
(٥١) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٢.
(٥٢) الموطأ، جـ ١ ص ١٧.
(٥٣) الحربي : كتاب المناسك ص ٤٤١، السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٣١٢.
(٥٤) الحربي : كتاب المناسك ص ٤٤١.
(٥٥) الفيروز آبادي : المغانم ص ٣٩١.
(٥٦) ورقان : بفتح أوله وكسر ثانيه وقد يسكن الثاني جبل عظيم الارتفاع أيسر الطرق، يرى عن عرق الظبية في فج الروحاء جنوبا، وهو أحد جبال منطقة المدينة المشهورة مثل أحد ورضوى، صخوره حمراء حادة الشعاف ينتمي إلى سلسلة جبال السروات المعروفة.
(٥٧) أضم بكسر وفتح المعجمة أحد الأودية القريبة من المدينة ناحية الشمال، وقال السمهودي إلا أنه واد وجبل هناك. انظر وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٨٣.
(٥٨) الحربي : كتاب المناسك ص ٤٤١، البكري : معجم ما استعجم جـ ٤ ص ٢٥٦.

(٥٩) الحربي : المصدر السابق.
(٦٠) البكري : معجم ما استعجم جـ ٤ ص ٢٥٦.
(٦١) ياقوت : معجم البلدان جـ ٥ ص ١٩٤.
(٦٢) المصدر السابق جـ ٥ ص ١٩٥، وقد صدقت الفتاة فالبيت لجعفر بن الزبير قاله ضمن أبيات أخرى في رثاء ابن له توفي في ملل حتى وصفه بيت رائع من تلك القصيدة إذ يقول :

فتى السن كهل الحلم يهتز للندى أمر من الدفلى وأحلى من العسل

(٦٣) ابن رستة : الأعلاق النفيسة ص ٣١٣.
(٦٤) حمد الجاسر : أبو علي الهجري ص ٣٣٦.
(٦٥) نفسه.
(٦٦) الفيروز آبادي : المغانم ص ٣٩١، السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٢٨١، ١٣١٢.
(٦٧) حمد الجاسر : أبو علي الهجري ص ١٩٥. والمشاش.
(٦٨) الحربي : كتاب المناسك ص ٤٤٣.
(٦٩) حزرة بفتح أوله وإسكان الزاء المعجمة وفتح الراء المهملة، شعب يقع غرب سويقة.
(٧٠) وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٢٣٩.
(٧١) ياقوت الحموي : معجم البلدان جـ ٤ ص ٢١٣.
(٧٢) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٢.
(٧٣) ياقوت : معجم البلدان جـ ٤ ص ٢١٣.
(٧٤) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٢٦٨.
(٧٥) نفسه.
(٧٦) البكري : معجم ما استعجم جـ ٤ ص ١٢٥٩.
(٧٧) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٢.
(٧٨) الحربي : كتاب المناسك ص ٤٤٣.
(٧٩) المصدر السابق ص ٤٤٣، الفيروز آبادي : المغانم ص ١٩٣، العباسي : عمدة المختار ص ٣٥٠.
(٨٠) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٢٤٠.
(٨١) المطري : التعريف ص ٦٩، الفيروز آبادي : المغانم ص ١٩٣.
(٨٢) ابن هشام : السيرة جـ ١ ص ٢٥٢.
(٨٣) وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٠٨، جـ ٤ ص ١٢٤٢.
(٨٤) المغانم المطابة ص ١٩٤.
(٨٥) البكري : معجم ما استعجم جـ ٣ ص ٧٧٠.
(٨٦) الحربي : كتاب المناسك ص ٤٤٣، السمهودي، وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٠٨.
(٨٧) الفيروز آبادي : القاموس المحيط مادة روح.
(٨٨) الحربي : كتاب المناسك ص ٤٤-٤٤٦، المطري : التعريف ص ٦٩، السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٠٧-١٠٠٩
(٨٩) ياقوت : معجم البلدان جـ ٣ ص ٧٦، الفيروز آبادي : المغانم ص ١٦٠.
(٩٠) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٢٢٢.
(٩١) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ٢ ص ١٢، جـ ٣ ص ٤٦١.

(٩٢) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٨٦.
(٩٣) الفيروز آبادي : المغانم ص ١٦١ وحاشية رقم ٣.
(٩٤) ياقوت : معجم البلدان جـ ٣ ص ٧٦.
(٩٥) البخاري : جـ ١ ص ١٢٤.
(٩٦) انظر : ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٢، الفيروز آبادي : المغانم ص ٢٣٩-٢٤٠، ابن حجر : فتح الباري جـ ١ ص ٥٦٨-٥٧٠.
(٩٧) ياقوت : معجم البلدان جـ ٤ ص ٥٨.
(٩٨) المطري : التعريف ص ٦٩.
(٩٩) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٢٣٣.
(٩٩/١) المطري : التعريف ص ٦٩.
(١٠٠) الواقدي : كتاب المغازي ص ٤٩-٥٠.
(١٠١) المصدر السابق ص ٤٧.
(١٠٢) ابن هشام : سيرة النبي جـ ٢ ص ٢٨٦.
(١٠٣) المصدر السابق ص ٤٦.
(١٠٤) كتاب المناسك ص ٤٤٥.
(١٠٥) الأسدي نقلا عن السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٢٢٣.
(١٠٦) ابن بطوطة ص ١٢٨.
(١٠٧) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٢.
(١٠٨) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٠٩، جـ ٤ ص ١٢٤٦.
(١٠٩) الواقدي : المغازي ص ١١٧.
(١١٠) الرويثة : أول محطات الطريق بعد انصرافه من المنصرف نحو مكة ولا يمر بها الذاهب إلى بدر، وهي غير معروفة اليوم وحددها المؤرخون قديماً بأنها تقع بعد الروحاء بستة عشرة ميلاً ونصف، وقبل محطة جي (بفيرأل) بأربعة أميال، ويرجح البلادي أنها محطة خلص على الطريق نفسه التي تبعد عن الروحاء وجي بنحو المسافة المذكورة قديماً. وقد يكون حدث تغيير في اسم تلك المحطتين مع الزمن فتغير اسم الرويثة إلى محطة خلص (اسم لشعب هناك) واسم محطة جي إلى بئر البلانية أو بئر الغنم، وبقي يدل عليهما اسم قبيلة رويثة من حرب التي ما زالت تقطن بعض فخوذها هناك، واسم الحي فج كبير سوف يأتي تعريفه. انظر : الحربي : كتاب المناسك ص ٤٤٧، الأسدي عند السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠١٢، البلادي : على طريق الهجرة ص ٢٢٨-٢٢٩.
(١١١) البخاري جـ ١ ص ١٢٤.
(١١٢) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٢.
(١١٣) معجم البلدان جـ ٥ ص ٢١١.
(١١٤) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠١٠.
(١١٥) التعريف ص ٦٩.
(١١٦) وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠١٠.
(١١٧) نفسه.
(١١٨) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٢.
(١١٩) الجي : فج كبير يقع على الطريق النبوي إلى مكة بعد تجاوزه الرويثة بالقرب من المنصرف، وذكره الحربي بدون ال (ص ٤٤٧)، ويظهر أن التسمية اتسعت فشملت ذلك الفج الممتد حتى نهاية التازية الجنوبية.

(١٢٠) معجم البلدان جـ ٥ ص ٢٥١.

(١٢١) السوارقية : قرية قديمة حديثة الموقع بين نجد والحجاز تقع جنوب مهد الذهب بالقرب من قرية قران، وكانت تعد من منازل قبيلة بني سليم وتكثر بها أشجار النخيل والعنب والرمان ومياهها مالحة.

(١٢٢) وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٣١٧.

(١٢٣) الأشاعب : جمع شعب وهي شعاب تنحدر نحو النازية من الشرق من جبال شاهقة تسمى الحوراء وتصب سيولها في النازية بشكل متواز ، وأشهر هذه الشعاب الهيلاء ووثيب (بالتصغير) ووتر الذي كان في وقت من الأوقات محطة للقوافل على طريق مكة ما زالت آثارها باقية إلى اليوم حول البئر المعروفة هناك باسم بئر علي وهي محطة محدثة بدون شك.

(١٢٤) البلادي : معجم معالم الحجاز جـ ١ ص ١٦٣.

(١٢٥) لورنس العرب : أعمدة الحكمة السبعة ص ٥٠.

(١٢٦) المطري : التعريف ص ٧١.

(١٢٧) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٢.

(١٢٨) أورد السمهودي هذه الآراء جـ ٣ ص ١٠٢٣.

(١٢٩) الفرع بضم أوله وثانيه وادي مشهور بعيونه وزروعه منذ القديم، يقع في وسط الطريق بين مكة والمدينة شرق محطة الشفية ومن أشهر قراه اليوم أبو ضباع والريان ويسكنه بنو عمرو من حرب وهو غير الفَرع بفتح الأول والثاني أحد شعاب جبل الأشعر الجنوبية (يعرف الأشعر الآن بالفقرة) وتكثر به النخيل أيضا وكلاهما من نواحي المدينة والأخير أقرب اليها. انظر السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٢٨١.

(١٣٠) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٨٦.

(١٣١) المطري : التعريف ص ٧٠-٧١.

(١٣٢) نفسه.

(١٣٣) ياقوت : معجم البلدان جـ ٢ ص ٤١٢.

(١٣٤) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٢٣، جـ ١٢٤١.

(١٣٥) ابن هشام : سيرة النبي جـ ٢ ص ٢٥٣.

(١٣٦) ياقوت : معجم البلدان جـ ٣ ص ٤١٢.

(١٣٧) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٣.

(١٣٨) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٤ ص ١٢٠١.

(١٣٩) المصدر السابق جـ ٤ ص ١١٩٦.

(١٤٠) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٣.

(١٤١) المراغي : تحقيق النصرة ص ١٦٣.

(١٤٢) السيرة جـ ٢ ص ٣٥٤.

(١٤٣) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٢٤.

(١٤٤) السمهودي : وفاء الوفاء جـ ٣ ص ١٠٢٤. ومن تلك المشاريع خطوط المياه المحلاة المتجهة إلى المدينة. وخطوط النفط المتجهة من الجبيل إلى ينبع.

(١٤٥) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٤.

(١٤٦) ياقوت : معجم البلدان جـ ١ ص ٢٠٦.

(١٤٧) المصدر السابق جـ ٢ ص ٣١٠.

(١٤٨) ياقوت : معجم البلدان جـ ٢ ص ٣٥٧.

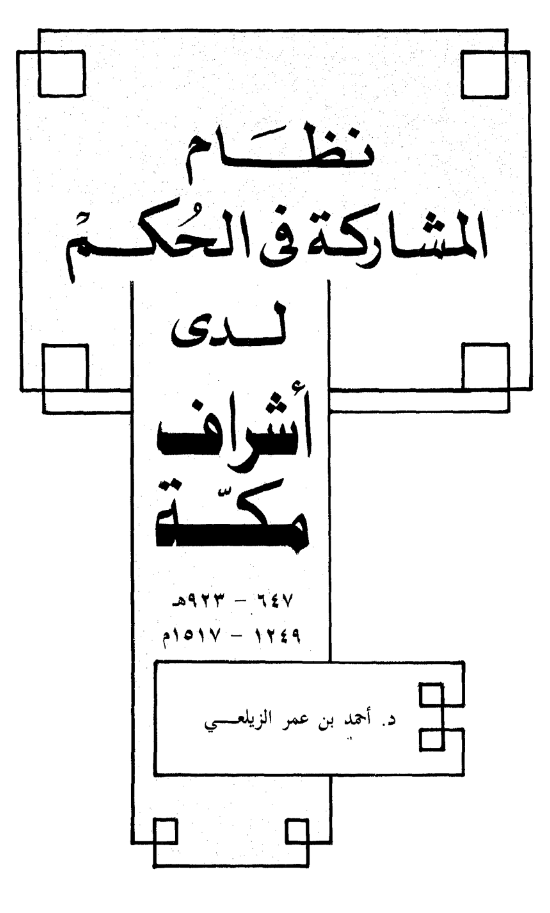
(١٤٩) المراغي : تحقيق النصرة ص ١٦٥.
(١٥٠) الحباب بن المنذر.
(١٥١) ابن سعد : الطبقات الكبرى جـ ٢ ص ١٥.
(١٥٢) البخاري جـ ٥ ص ٨.
(١٥٣) البخاري جـ ٥ ص ٨.
(١٥٤) سورة الأنفال، آية ٤٢.
(١٥٥) ابن هشام : السيرة جـ ٢ ص ٢٥٥.
(١٥٦) نفسه.
(١٥٧) ابن إسحاق.
(١٥٨) معجم البلدان جـ ١ ص ٣٤٩.
(١٥٩) المصدر السابق جـ ٥ ص ٤٤١.

المصادر والمراجع

١ - البخاري : أبو عبد الله محمد بن اسماعيل ت ٢٥٦هـ :
صحيح البخاري. المكتبة الإسلامية استانبول ١٩٧٩م.
٢ - ابن بطوطة : محمد بن عبد الله اللواتي ت ٧٧٩هـ :
رحلة ابن بطوطة. دار صادر - دار بيروت ١٩٦٤م.
٣ - البكري : أبو عبيد الله بن عبد العزيز ت ٤٨٧هـ :
معجم ما استعجم.
٤ - ابن حجر : أحمد بن علي العسقلاني ت ٨٥٢هـ :
فتح الباري بشرح صحيح البخاري. شرح وتعليق الشيخ عبد العزيز بن باز. القاهرة ١٣٨٠هـ.
٥ - الحربي : ابراهيم بن إسحاق ت ٢٨٥هـ :
كتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة.
تحقيق حمد الجاسر، دار اليمامة، الرياض ١٣٨٩هـ.
٦ - حمد الجاسر : أبو علي الهجري وأبحاثه في تحديد المواضع.
دار اليمامة، الرياض (بدون تاريخ).
٧ - ابن رسته : أحمد بن عمر (ت أواخر القرن الثالث) :
الأعلاق النفيسة. ليدن ١٨٩١م.
٨ - ابن سعد : محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري ت ٢٣٠هـ :
الطبقات الكبرى، دار صادر - دار بيروت، بيروت (بدون تاريخ).
٩ - السمهودي : نور الدين علي بن أحمد ت ٩١١هـ :
وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٣، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠١هـ.

١٠ - العباسي : أحمد بن عبد الحميد ت القرن العاشر :
عمدة الأخبار في مدينة المختار، ط ٤، نشر أسعد درابزوني، القاهرة (بدون تاريخ).
١١ - عروة بن الزبير ت ٩٣هـ : مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم. تحقيق الدكتور مصطفى الأعظمي. مكتب التربية العربي لدول الخليج. الرياض ١٤٠١هـ.
١٢ - العياشي : ابراهيم بن علي :
المدينة بين الماضي والحاضر. المكتبة العلمية. المدينة ١٣٩٢هـ.
١٣ - الفيروز آبادي : مجد الدين محمد بن يعقوب ت ٨٢٣هـ :
المغانم المطابة في معالم طابة. تحقيق حمد الجاسر. دار اليمامة، الرياض ١٣٨٩هـ.
١٤ - لورنس العرب : أعمدة الحكمة السبعة، ط ٤.
دار الآفاق، بيروت، ١٩٨٠م.
١٥ - مالك بن أنس ت ١٧٩هـ : الموطأ. رواية يحيى بن يحيى الليثي.
إعداد أحمد عرموش، ط ٧، دار النفائس، بيروت ١٩٨٣م.
١٦ - المراغي : أبو بكر بن الحسين بن عمر ت ٨١٦هـ :
تحقيق النصرة بتلخيص معالم دار الهجرة. تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي، ط ٢، القاهرة ١٤٠١هـ.
١٧ - المطري : محمد بن أحمد ت ٧٤١هـ :
التعريف بما آنست الهجرة من معالم دار الهجرة.
المكتبة العلمية، المدينة المنورة ١٤٠٢هـ.
١٨ - ابن هشام : أبو محمد عبد الملك بن هشام ت ٢١٨هـ :
سيرة النبي صلى الله عليه وسلم. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة ١٣٥٦هـ.
١٩ - الواقدي : محمد بن عمر ت ٢٠٧هـ :
المغازي. تحقيق مارسدن جونس. طهران ١٩٦٦م.
٢٠ - ياقوت الحموي : أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله ت ٦٢٦هـ :
معجم البلدان. دار صادر ودار بيروت. بيروت ١٩٧٩م.

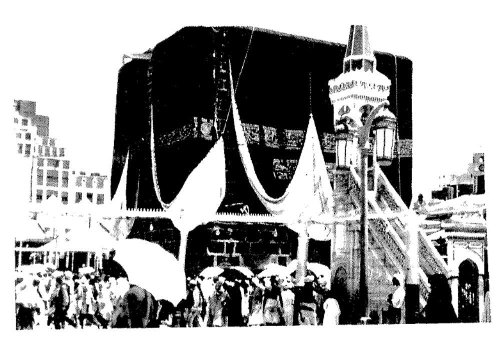



نظام
المشاركة في الحكم
لدى
أشراف
مكّة
٦٤٧ - ٩٢٣هـ
١٢٤٩ - ١٥١٧م
د. أحمد بن عمر الزيلعي

ابتدع حكام مكة من الأشراف الحسنيين هذا النظام الذي لم يكن - على حد علمي - معروفاً من قبل. إذ لم يؤثر عن أحد من الخلفاء الأمويين، أو العباسيين، أو غيرهم من حكام الدول الإسلامية المعاصرة لهم، أنهم أشركوا أحداً معهم في الحكم على النحو الذي مارسه أشراف مكة. وسنحاول من خلال هذه الدراسة تسليط الأضواء على نظام المشاركة أو الاشتراك في الحكم، ومن ثم الوصول إلى دوافعه وأسبابه، وكذلك النتائج التي ترتبت عليه.

وأول إشارة صريحة توردها المصادر العربية المتاحة عن هذا النظام، كانت في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري | التاسع الميلادي، عندما أشرك حاكم اليمامة، يوسف بن محمد الأخيضر، ابنه إسماعيل معه في الحكم، وقد استمر إسماعيل شريكاً لوالده طوال حياته. وعندما توفي يوسف انفرد إسماعيل بولاية اليمامة[١].

ولما آل حكم مكة المكرمة إلى أسر الأشراف الحسنيين منذ حوالي منتصف القرن الرابع الهجري | العاشر الميلادي لم يلجأوا إلى هذا النظام، سوى أن داود ومكثر ابني عيسى ابن فليتة الهاشمي اللذين تنازعا حكم مكة برهة من الزمن، أبرما فيما بينهما صلحاً تم بمقتضاه تداول الأخوين السلطة في مكة المكرمة منذ سنة ٥٧١هـ ١٠٧٨م[٢]. ولكن المصادر التي تورد هذه الرواية لم تشر إلى نوعية هذا التداول، وهل كان على صيغة مشاركة أم أن أحدهم كان يحكم فترة معينة، ويحكم الآخر فترة مساوية لها ؟



غير أن نظام المشاركة في الحكم ما لبث أن اتضح بعد أن آلت مقاليد إمارة مكة المكرمة إلى أسرة قتادة بن إدريس الحسني منذ سنة ٥٩٧هـ/١٢٠٠-١م[٣]. وأول إشارة صريحة في المصادر الميسورة إلى هذا النظام، كانت في عهد أبي سعد الحسن بن علي بن قتادة الذي أشرك معه في الحكم ابنه محمداً المعروف بنجم الدين أبي نمي، وعمره آنذاك سبعة عشر عاما[٤]. وسبب ذلك أن راجح بن قتادة، المطالب بعرش مكة، استنجد بأخواله بني الحسين، حكام المدينة، ضد ابن أخيه الحسن بن علي بن قتادة، حاكم مكة، فأنجده بنو الحسين بسبعمائة فارس بقيادة فارس بني الحسين في زمانه، عيسى الملقب بالحرون، فلما علم أبو نمي، وكان يقيم في ينبع، بحركة راجح، وخروج بني الحسين معه من المدينة، واعتزامهم على طرد والده من مكة، خرج من ينبع في أربعين فارسا لنجدة أبيه. فأدرك القوة الغازية قبل دخولها مكة المكرمة. ثم حمل عليهم برجاله القليلين، فكسرهم، وولوا هاربين بمن فيهم عيسى الحرون، ودخل مكة مسروراً بعد أن نجح في صد القوات الغازية عن أن ينالوا شيئا من سلطان والده الذي أعجب بشجاعة ابنه، فأشركه معه في حكم مكة المكرمة.[٥] ولكن المصادر التي تورد هذه الحادثة لم تشر إلى السلطات التي كان أبو نمي يتمتع بها. ومهما كانت هذه السلطات، فإنها انتهت بموت والده، أبي سعد الحسن بن علي ابن قتادة الذي قتل على يد ابن عمه جماز بن حسن بن قتادة في شعبان سنة ٦٥١هـ/١٢٥٣م، واستيلاء الأخير على مكة، بعد أن طرد أبا نمي وأنصاره منها[٦].

غير أن أبا نمي، بمساعدة عم أبيه إدريس بن قتادة، سعى، طوال العام التالي، إلى استرداد سلطته على مكة، فاستطاع تحقيق هدفه في أوائل سنة ٦٥٣هـ/١٢٥٥م، وحكم مكة المكرمة بعد أن أشرك معه إدريس في السلطة[٧]. ولا يعرف على وجه التحديد كيف كان ترتيب هذه المشاركة بين أبي نمي وعم أبيه إدريس ؟ رغم أن التُجيْبي يذكر «أن الأمر بينهما على حد سواء»[٨]. ولكن يبدو أن أبا نمي كان يأتي في الترتيب الأول من حيث النفوذ في حين يأتي إدريس في المرتبة الثانية، بدليل أن أبانمي استأثر بحكم مكة كاملاً في سنة ٦٥٤هـ/١٢٥٦م، فاضطر إدريس إلى الخروج منها والتوجه إلى ميناء السِّرَّيْن، الواقع على بعد حوالي ٢٤٠كم إلى الجنوب من مكة المكرمة، حيث يقيم أخوه راجح بن قتادة الذي سارع بالقدوم إلى مكة وتدخل بالصلح بين الأميرين[٩]. فاستمرت شراكة أبي نمي، وعم أبيه إدريس في حكم مكة

الى سنة ٦٦٧هـ/١٢٦٨-٩م عندما دبّ الخلاف من جديد بين الشريكين، وتمكن أبو نمي من إخراج إدريس من مكة المكرمة، والانفراد بإمرتها[١٠]. ويبدو أن هذا الخلاف الأخير لم يكن بسبب توزيع السلطة بين الشريكين، وإنما كان بسبب علاقاتهما الخارجية كما تذرع بذلك أبو نمي فيما سيأتي. فقد كانت عواطف إدريس مع المظفر الرسولي، في حين أن أبا نمي كان يميل إلى تأييد المماليك، يتضح ذلك من الخطاب الذي وجهه أبو نمي إلى سلطان المماليك، الظاهر بيبرس البندقداري، والذي يشرح فيه الظروف التي اضطرته إلى إقصاء عم أبيه إدريس، ومضمون الخطاب ــ كما يشير إليه تقي الدين الفاسي – أن أبا نمي «لما شاهد من عمه (عم أبيه) إدريس ميلاً إلى صاحب اليمن، وتحاملاً على دولته (أي دولة الظاهر بيبرس) أخرجه من مكة، وانفرد بالإمرة وخطب له، وسأل (السلطان) مرسومه إلى أمراء المدينة، ألا ينجدوا عمه عليه»[١١].

استجاب السلطان بيبرس لطلب أبي نمي، واعترف به حاكما منفرداً على مكة المكرمة، وأقره على الإجراء الذي اتخذه ضد إدريس، ولكنه اشترط عليه: «تسبيل بيت الله للعاكف والباد، وألا يؤخذ عنه حق، ولا يمنع زائر في ليل أو نهار، وألا يتعرض إلى تاجر ولا حاج بظلم، وأن تكون الخطبة والسكة له. ولأبي نمي على ذلك عشرون ألف درهم نقرة»[١٢]. غير أن هذا الوضع لم يستمر طويلا، إذ ما لبث إدريس أن حشد جموعا، وهدد بها أبا نمي الذي قبل الصلح مع الأول، وعادا إلى ما كانا عليه من الشراكة في حكم مكة المكرمة، واتفقا على طاعة صاحب مصر، الظاهر بيبرس،» وكتب إليه إدريس يعرفه بذلك»[١٣].

وهكذا يلاحظ، أنه بالرغم من قوة موقف أبي نمي على عدم مشاركة إدريس، وحصوله على اعتراف من السلطان المملوكي بأن يحكم مكة منفرداً، وسعيه في تحييد بني الحسين، حكام المدينة، فإنه خضع للأمر الواقع، وقبل بمشاركة عم أبيه إدريس للمرة الثالثة، ولعل إدريس، وهو أسن بني قتادة في هذه الفترة، كان يستند إلى قوة وعصبية كبيرتين وضعهما أبو نمي في جميع حساباته، هذا إلى أن أبا نمي كان يخشى أن ينضم الجناح المناوىء له من بني حسن إلى إدريس، فقد كان هناك حزب كبير من أبناء الحسن بن قتادة يناوىء أبا نمي وإدريس معا. وقد نجح هذا الحزب أكثر من مرة في إخراج الاثنين من مكة المكرمة[١٤]. والظاهر أن أبا نمي وجد نفسه لا يستطيع الوقوف بمفرده أمام هذا الحزب المناوىء، وكان الوضع سيزداد صعوبة لو أصلح إدريس شأنه مع هؤلاء، وأصبحوا يداً واحدة ضد سلطان

أبي نمي، لذا قبل مشاركة إدريس مرة أخرى، خاصة وأن الاثنين يرتبطان بمصاهرة، وتجمع بينهما مودة كبيرة[١٥].

ومهما كان الأمر، فإن هذا الصلح بين أبي نمي وإدريس لم يلبث أن تحول إلى خلاف ولم يمض عليه عامان، حيث استطاع إدريس استغلال فتنة أشعلت بين بني حسن، قتل فيها أحد أولاد أبي نمي، فعمل إدريس على إخراج الأخير من مكة سنة ٦٦٩هـ/١٢٧٠م، والاستحواذ على مقاليد الأمور فيها بمفرده. ولكن رد فعل أبي نمي كان سريعاً وعنيفاً، إذ توجه إلى ينبع، واستنجد بصاحبها، وجمع جموعاً زحف بهم إلى مكة المكرمة بعد أربعين يوماً من خروجه منها. فالتقى بإدريس في خليص، وتحاربا، وغلب أبو نمي عم أبيه، حيث طعنه، وألقاه عن جواده، واحتز رأسه، وحكم مكة بعد ذلك بمفرده[١٦].

وبالرغم من أن أبا نمي أخرج، بعد هذه الحادثة، عدة مرات من مكة المكرمة، وأنه واجه حلفاً قوياً من بني عم أبيه، الحسن بن قتادة، وأشراف المدينة، فإنه فضَّل الاعتماد على نفسه، ولم يفكر في إشراك أحد معه، لا من أبناء إدريس، ولا من أبنائه شخصياً، طوال فترة حكمه التي امتدت حتى وفاته سنة ٧٠١هـ/١٣٠١م[١٧]. ويعتقد أن أبا نمي لجأ إلى عدم إشراك أحد معه في الحكم، ربما خوفاً من مغبة النزاع فيما بينه وبين الشريك الجديد لو كان من غير أبنائه، وخوفاً من أن يتنازع أبناؤه فيما بينهم إن هو آثر أحداً منهم بمشاركته. وكان أبو نمي يؤثر من ذوي قرابته محمد بن إدريس، وكان كثير الاغتباط به لدرجة أنه إذا رآه يقول: «هنيئاً لمن هذا ولده»[١٨]، ويذكر أنه أمر له بربع واردات الإمارة في كل سنة، دون أن تكون له ولاية بمكة المكرمة[١٩]. فلو قدر لأبي نمي أن يشرك معه أحداً في الحكم من غير أبنائه، لكانت هذه المشاركة من نصيب محمد بن إدريس، أما أبناؤه، فإن رميثة كان، على ما يبدو، أرفعهم شأنا، وكان شائعاً بين أهل مكة أنه سيكون ولي عهد أبيه من بعده[٢٠]. ومع هذا فلم يشركه معه في الحكم.

ولكن أبا نمي غير سياسته هذه قبيل وفاته بيومين، عندما أمر بأن يدعى لولديه رميثة، وحميضة على قبة زمزم في أول جمعة من شهر صفر سنة ٧٠١هـ/١٣٠١م على أساس أنهما شريكان في إمرة مكة المكرمة[٢١]. ثم استمرا في مشاركتهما بعد وفاة والدهما عشرة أشهر قضياها في نزاع مع محمد بن إدريس بن قتادة من جهة، وأخويهما أبي الغيث وعطيفة اللذين أمضيا فترة في اعتقال السابقين[٢٢]. حتى إذا حل موسم العام المشار إليه آنفا، اجتمع أبو

الغيث وعطيفة مع الأمراء المماليك الذين قدموا للحج، وأقنعوهما بعزل أخويهما، رميثة وحميضة وتوليتهما مكة بدلاً منهما. وتم بالفعل عزل رميثة وحميضة بعد مقاومة قصيرة من جانبهما، والقبض عليهما، وتسفيرهما موثقين في الحديد إلى مصر. واشترك في إمارة مكة بدلا منهما، أبو الغيث وأخوه عطيفة[٢٤]. ولكن الأخوين فشلا في ضبط الأمور بمكة المكرمة، مما اضطر السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون، إلى عزل أبي الغيث وعطيفة، والقبض عليهما في سنة ٧٠٤هـ/١٣٠٥م، ومن ثم إعادة حميضة ورميثة إلى ما كانا عليه من الاشتراك في حكم مكة المكرمة[٢٥]. فاستمر الأخوان شريكين في الإمرة حتى عزلا بأخيهما أبي الغيث في سنة ٧١٣هـ/١٣١٤م[٢٦].

ويبدو أن الأخوين، رميثة وحميضة، قرر كل منهما أن يعمل بمفرده، بعدما تعرضا له من حوادث العزل من قبل السلطات المملوكية فعمل حميضة على انتزاع السلطة من أخيه أبي الغيث في السنة التالية، وحكم مكة المكرمة منفرداً، دون أن يشرك معه أخاه وشريكه السابق رميثة، وعمل، فوق هذا، على قطع علاقته بالسلطان المملوكي محمد بن قلاوون، وخطب بدلا من ذلك للملك المؤيد، سلطان بني رسول[٢٧]. فاستغل رميثة هذا التحول في علاقات أخيه، وتوجه إلى القاهرة طلباً لعون المماليك ضد أخيه الذي سلبه حقه في مشاركته له في إمارة مكة، وأقدم على خطوة خطيرة، هي الدعوة لبني رسول بدلا من المماليك. فلم يتردد المماليك في وضع قواتهم تحت تصرف رميثة الذي تمكن بواسطتها من طرد حميضة وانتزاع إمارة مكة منه، فحكمها بمفرده حتى سنة ٧١٨هـ/١٣١٨م عندما عزل في السنة التالية بأخيه عطيفة الذي حكم مكة لمدة سنة واحدة فقط[٢٨]. ثم ما لبث المماليك أن أشركوا مع عطيفة أخاه رميثة في سنة ٧٢٠هـ/١٣٢٠م على أن يكون له نصف المتحصل من إيرادات مكة، ويكون النصف الآخر لأخيه عطيفة[٢٩]. واستمرا في مشاركتهما، على الرغم مما بينهما من الجفوة وعدم الانسجام، حتى انفرد رميثة بحكم مكة المكرمة، بمعونة المماليك، فترة امتدت من سنة ٧٣١ - ٧٣٤هـ / ١٣٣٠ - ١٣٣٣م، عندما قدم عليه أخوه عطيفة في السنة الأخيرة، واشترك معه في نصف البلاد[٣٠]. ولكن هذه المشاركة الأخيرة بين الأخوين لم تؤد إلى نبذ الشقاق الذي كان مستفحلاً بينهما طوال السنوات التالية، حتى اتفقا في سنة ٧٣٧هـ/١٣٣٦م - ٧م على ترك مكة لابنيهما مبارك ابن عطيفة، ومغامس بن رميثة، وتوجها للإقامة في الواديين، على بعد حوالي ٢٥٠كم إلى

الجنوب من مكة المكرمة(٣١).

غير أن شركة مبارك ومغامس لم تنجح، إذ ما لبثت عُراها أن انفصلت بسبب ما نشب بين ابني العم من نزاع أدى إلى استئثار مبارك بالأمر دون مغامس. فتدخل الأَخوان، رميثة وعطيفة من جديد في النزاع الذي انتهى، بدعم من المماليك، لصالح رميثة فحكم الأخير مكة منفرداً من سنة ٧٣٧ - ٧٤٤هـ / ١٣٣٧ - ١٣٤٣ - ٤م، ولم يشترك معه أحد في الإمرة(٣٢). ويبدو أن رميثة الذي تقدمت به السن، شعر بضعفه، وعدم مقدرته على إدارة الإمارة فتنازل عنها في سنة ٧٤٤هـ/١٣٤٣ - ٤م لابنيه عجلان وثقبة اللذين عوضا والدهما بمبلغ ستين ألف درهم(٣٣)، غير أن هذا التنازل ربما لم يعجب السلطان المملوكي، الصالح إسماعيل بن محمد بن قلاوون، الذي أعاد رميثة إلى إمرة مكة في أواخر السنة المذكورة، بعد أن اعتقل ثقبة بمصر وهرب عجلان ميمما شطر اليمن(٣٤). فمكث رميثة في إمارة مكة حتى تولاها ابنه عجلان منفرداً في جمادى الآخرة سنة ٧٤٦هـ/١٣٤٥م، أي قبل خمسة أشهر من وفاة والده الذي وافته منيته في شهر ذي القعدة من السنة المذكورة(٣٥).

وعندما تمكن عجلان من السلطة، أجاز لإخوته مشاركته في إيرادات الإمارة فقط، وليس في الحكم الذي كان من اختصاصه وحده، بحيث أمر لأخيه سند بثلث ما يحصل عليه أمير مكة من الجبايات والرسوم، دون أن يسمح له بنقش اسمه على السكة، أو بذكره في الخطبة، جنباً إلى جنب، مع أمير مكة(٣٦). كما منح أخويه مغامساً ومباركاً إيرادات ميناء السرين، الواقع إلى الجنوب من اللِّيْث بحوالي ٤٠ كيلومترا(٣٧)، ثم مضى عجلان في سياسة التقرب والتودد إلى إخوته، ثقبة وسند ومغامس، وابن عمه محمد بن عطيفة، وتجنب الدخول معهم في منازعات، حتى أنه تنازل لهم في سنة ٧٤٨هـ/١٣٤٧م عن نصف الإمرة، دون قتال، بعد أن ظلت من نصيبه وحده مدة سنتين(٣٨). ولكن هذه النزعة السلمية التي كان يتحلى بها عجلان، لم تحل دون دخوله في نزاع مع أخيه ثقبة في سنة ٧٥٠هـ/١٣٤٩م، انتهى بخروج الأول من مكة، وذهابه إلى مصر، وانفراد الأخير بالسلطة فيها، حيث عمل على قطع الدعاء لأخيه عجلان من على قبة زمزم، وسعى إلى السلطات المملوكية للاعتراف به حاكما منفرداً لمكة المكرمة(٣٩). ولكن عجلان عاد إلى مكة في آخر هذه السنة ليتولى الإمارة بمفرده، في حين غادرها إخوته ثقبة وسند ومغامس إلى اليمن(٤٠). واستمر عجلان يمارس سلطانه في مكة

منفرداً حتى سنة ٧٥٢هـ/١٣٥١م حين قبل مشاركة أخيه ثقبة مناصفة بناء على وساطة جرت بين الطرفين(٤١).

غير أن عقد هذا الصلح ما لبث أن انتقض بعد عام واحد من إبرامه، ذلك أن ثقبة استأثر بالسلطة في مكة دون أخيه عجلان الذي غادر العاصمة متوجهاً إلى ديار بني شعبة، الواقعة إلى الجنوب من مكة المكرمة(٤٢). ولكن عجلان عاد ليتولى مقاليد الإمارة بمفرده في سنة ٧٥٤هـ/١٣٥٣م واستمر على ذلك حتى تم التصالح بينه وبين أخيه ثقبة في سنة ٧٥٧هـ/١٣٥٦م، حيث أدّى هذا التصالح إلى اشتراكهما معا، وبمحض إرادتهما، في إمرة مكة المكرمة(٤٣). ويبدو أن هذا الصلح لم يكن على صفاء، إذ ما لبثت البغضاء بين الأخوين أن عادت سيرتها الأولى، حيث دبّ بينهما نزاع انتهى بإقصائهما في سنة ٧٦٠هـ/١٣٥٩هـ من قبل السلطان المملوكي، الناصر حسن بن محمد بن قلاوون، وإحلال سند بن رميثة، ومحمد ابن عطيفة محلهما وقد حكما مكة بالاشتراك(٤٤).

غير أن الشريكين الجديدين فشلا في الاستمرار في شركتهما، رغم مساندة المماليك لهما، لأن العصبية للقرابة لديهما غلبت على المصلحة العامة، وعلى المسؤولية التي يفترض أن يضطلع بها الحاكم، فاتخذا جانب عشيرتهما، بني حسن، وناصراهم في نزاعهم ضد المماليك، الأمر الذي انتهى بعزل محمد بن عطيفة، وسند بن رميثة، وإعادة عجلان، الحاكم الشرعي، إلى إمارة مكة المكرمة في سنة ٧٦٢هـ/١٣٦١م، فقام عجلان بمبادرة جديدة نحو مسالمة إخوته حيث أشرك معه أخاه ثقبة في الحكم، بناء على رغبة عجلان نفسه، وبطلب منه إلى أخيه ثقبة الذي توفي بعد ذلك بأيام قليلة، دون أن يتمتع بهذه المشاركة(٤٦). ثم أشرك عجلان معه ابنه أحمد، وأمر له بربع ما يحصل عليه أمير مكة من الإيرادات(٤٧). وبذلك استقرت الأمور لعجلان في إمارة مكة المكرمة. ومما هيأ له هذا الاستقرار، وفاة أخيه، ومنافسه الرئيسي ثقبة، ثم وفاة منازع آخر له، هو أخوه الثاني، سند الذي توفي في سنة ٧٦٣هـ/١٣٦٢م(٤٨). يضاف إلى ذلك، أن عجلان أعطى ابنه أحمد ربعاً آخر من إيرادات مكة، عندما طلب أحمد ذلك من والده، حتى يحول الوالد دون الوقيعة فيما بينه وبين ابنه من قبل القواد الذين التفوا حول أحمد(٤٩). وظل عجلان يحكم مكة بمشاركة ابنه أحمد حتى سنة ٧٧٤هـ/١٣٧٢-٣م، عندما تنازل للأخير عن الحكم مقابل مبلغ من المال، واستمرار ذكر اسمه في الخطبة، والدعاء

له فوق قبة بئر زمزم مدى حياته(٥٠). فالتزم أحمد بشروط والده عجلان حتى توفي الأخير في سنة ٧٧٧هـ/١٣٧٥م(٥١).

وبموت عجلان أصبح ابنه أحمد حاكماً منفرداً لمكة، ولم يشاركه أحد في إمارتها، حتى إذا حلت سنة ٧٨٠هـ/١٣٧٨-٩م، أشرك معه ابنه محمداً في الحكم، وطلب من السلطان المملوكي، الظاهر برقوق، الموافقة على هذه المشاركة، التي لقيت استجابة من الأخير، وأرسل بذلك تقليداً لمحمد في سنة ٧٨٥هـ/١٣٨٤م(٥٢).

ورغم المحاولات التي بذلها بنو حسن، بزعامة عنان بن مغامس بن رميثة، وحسن بن ثقبة، نحو النيل من سلطة أمير مكة أحمد بن عجلان، وابنه وشريكه، محمد بن أحمد بن عجلان، فإنّهما صمدا، ودامت شركتهما حتى توفي أحمد بن عجلان في سنة ٧٨٨هـ/١٣٨٦م(٥٣)، فآل أمر مكة إلى ابنه محمد الذي سبقت الإشارة إلى مشاركته لوالده أثناء حياته(٥٤).

ولكن محمداً الذي كان واقعاً تحت تأثير عمه كبيش بن عجلان، لم ينعم طويلاً بعرش مكة، إذ وقع ضحية مؤامرة، اشترك فيها المماليك وعنان بن مغامس بن رميثة، انتهت بقتله في شهر ذي الحجة من السنة نفسها، وتولية عنان مقاليد الأمور في مكة المكرمة(٥٥). غير أن عنان الذي كان يعاني من ضائقة مالية كبيرة، عجز عن مقاومة آل عجلان الذين ثاروا لمقتل محمد بن أحمد بن عجلان، وسيطروا على جدة، وهددوا سلطان عنان بمكة(٥٦). فاضطر الأخير إلى إشراك عقيل بن مبارك بن رميثة، وأحمد بن ثقبة حتى يكسب تأييدهما(٥٧)، ثم أشرك شخصاً ثالثاً هو علي بن مبارك بن رميثة، بحيث صارت مكة تحكم من قبل أربعة أشخاص، ودعى لهم جميعا فوق قبة زمزم في المسجد الحرام، وكاد أن يدعى لهم في خطبة الجمعة، لولا أن خطيب المسجد الحرام رفض أن يشرك أحداً مع عنان في هذه الخطبة(٥٨).

ولما وصلت أخبار هذه الفوضى إلى مصر، أدرك السلطان المملوكي الظاهر برقوق، عجز عنان بن مغامس عن إدارة شؤون الإمارة، فاضطر إلى عزله في سنة ٧٨٩هـ/١٣٨٧م، وتولية علي بن عجلان بدلاً منه، مقاليد الأمور في مكة المكرمة(٥٩). إلا أن تمسك عنان بحقه في الإمارة، وعزمه على المقاومة المسلحة اضطرت السلطات المملوكية إلى الاعتراف به شريكا علي بن عجلان(٦٠) في السنة نفسها. ولكن عنان لم يستطع دخول مكة بسبب تصدي علي

ابن عجلان له، وإلحاق الهزيمة به وبرجاله(٦١). فنتج عن هذه الهزيمة إقصاء عنان، وتثبيت أقدام علي بن عجلان في مكة، حيث حكمها منفرّداً إلى سنة ٧٩٢هـ/١٣٩٠م، عندما عاد عنان إلى الاشتراك معه بسعي من السلطان المملوكي برقوق(٦٢). فاستمرت شركتهما إلى سنة ٧٩٤هـ/١٣٩٢م، عندما استقل علي بن عجلان بإمارة مكة التي لبث بها حتى مقتله سنة ٧٩٧هـ/١٣٩٥م(٦٣).





وعندما قتل علي بن عجلان، حكم أخوه حسن بن عجلان مكة منفردا من سنة ٧٩٨هـ/١٣٩٦م إلى سنة ٨١٠هـ/١٤٠٨م، ثم أشرك معه ابنه بركات في نصف الإمرة، وكان ذلك بمباركة من السلطان المملوكي، الناصر فرج بن برقوق. وبعد ذلك بسنة، أشرك ابنه الثاني أحمد مع أخيه بركات في النصف الآخر، واحتفظ الشريف حسن بلقب نائب السلطنة في الحجاز، ذلك اللقب الذي يطلق لأول مرة على شريف من أشراف مكة(٦٤). فاستمر كل منهم في عمله حتى عزلوا جميعا في سنة ٨١٨هـ/١٤١٦م من قبل السلطان المملوكي المؤيد شيخ، وتولى حكم مكة، ونيابة السلطنة في الحجاز، بدلاً منهم، الشريف رميثة بن محمد ابن عجلان(٦٥). غير أن الملك المؤيد سلطان المماليك بمصر، ما لبث أن رضي عن حسن ابن عجلان، وأعاده إلى إمارة مكة في السنة التالية(٦٦). ثم أشرك حسن بن عجلان ابنه بركات معه في الدعاء على قبة زمزم، عندما قدم الأخير إلى مكة من مصر في سنة ٨٢٠هـ/١٤١٧م(٦٧). وكانت هذه الخطوة بمثابة تمهيد لتقليد بركات إمارة مكة المكرمة، حيث لم يمض عام واحد على هذه المشاركة حتى أبدى الشريف حسن رغبته في التخلي عن الحكم لابنه بركات في سنة ٨٢١هـ/١٤١٨م وحلّف أتباعه يمين الولاء للأخير(٦٨). ثم أشرك معه أخاه إبراهيم بن حسن بن عجلان في سنة ٨٢٤هـ/١٤٢١م، على أن يكون لكل منهما ثلث إيرادات الإمارة، والثلث الباقي للشريف حسن نفسه(٦٩). فوافقت السلطات المملوكية على مشاركة بركات لوالده، ووصل تفويضهما إمارة مكة من قبل السلطان المملوكي، المظفر أحمد بن المؤيد شيخ، في ربيع الأول من السنة المذكورة(٧٠). ولكن هذا التفويض لم يتضمن الموافقة على مشاركة إبراهيم بن حسن بن عجلان لوالده حسن، وأخيه بركات، الأمر الذي جعله سبباً في إثارة المتاعب لأبيه، وأخيه معا(٧١).

ولما توفي الشريف حسن في سنة ٨٢٩هـ/١٤٢٦م، آل أمر مكة إلى ابنه الشريف بركات الذي حكمها منفرداً حتى عزله السلطان المملوكي، جقمق في سنة ٨٤٥هـ/١٤٤١م، وأسند إمارة مكة، عوضا عنه، إلى أخيه الشريف علي بن حسن بن عجلان[٧٢]. ثم عزل في السنة التالية بأخيه أبي القاسم بن حسن بن عجلان[٧٣]، ولما فشل أبو القاسم في العمل على استقرار الأمور في مكة، عزل عنها في سنة ٨٥٠هـ/١١٤٦م، وعاد بركات الذي ولي عليها مرة أخرى، ليمارس سلطانه من جديد كأمير لمكة المكرمة[٧٤]. ولما أحس بركات بعدم مقدرته على ممارسة سلطاته بسبب تقدمه في السن، بالإضافة إلى رغبته في تهيئة الأمور لتولية ابنه محمد إمارة مكة بعد مماته، طلب من السلطات المملوكية أن توافق على تنحيته وتعيين ابنه محمد بدلا منه، فوافقت السلطات المملوكية على هذا الطلب، ووصل المرسوم الذي يتضمن تعيين محمد بن بركات أميراً على مكة، بعد وفاة والده بركات في شعبان سنة ٨٥٩هـ/١٤٥٥م[٧٥]. وحكم محمد مكة منفرداً حتى سنة ٨٧٨هـ/١٤٧٤م، عندما أشرك سلطان مصر المملوكي، قايتباي، مع محمد في الحكم ولده بركات بن محمد بن بركات[٧٦]. ويبدو أن بركات هذا أثبت كفاءته ومقدرته في الحكم حتى أن السخاوي وصفه بأنه «كان أجل بني أبيه، وأقربهم إلى خلافته». كما اعتبره من ناحية أخرى قسيم والده، وشريكه في السلطنة، بحيث لم يعترض على قرار تعيينه أحد من أفراد الأسرة الحاكمة في حياة والده[٧٧].

وعندما توفي محمد بن بركات في مطلع سنة ٩٠٣هـ/١٤٩٧م، آل أمر مكة تلقائيا إلى ابنه وشريكه سابقا، بركات بن محمد بن بركات بن حسن بن عجلان، ووصل تفويض السلطان قايتباى له بولاية مكة وأعمالها، وجميع الأقطار الحجازية في شهر ربيع الآخر من السنة نفسها[٧٨]. وبالرغم من منازعة أخويه، هزاع وجازان، له على السلطة في مكة[٧٩]، وطرده منها في بعض المرات، فإنّه صمد أمامهما ولم يشرك أحداً منهما معه في الأمر في أثناء فترات حكمه لمكة المكرمة، وإنما أشرك معه أخاه وصديقه في نفس الوقت، قايتباي بن محمد، في سنة ٩١٠هـ/١٥٠٤م[٨٠] ثم أشرك ابنه علي بن بركات مع أخيه قايتباي الذي قدمه على نفسه في الإمارة، وجعل له نصف نصيب أمير مكة من إيرادات الإمارة، وانفرد بركات بالخطبة[٨١]. ولما توفي علي بن بركات في سنة ٩١٣هـ/١٥٠٧م، عين بركات ابنه محمدا، المعروف بالشافعي، شريكا لأخيه قايتباي بن محمد في الإمرة[٨٢]. واستمرت هذه المشاركة التي تحكمها المودة والصداقة بين الأخوين، بركات وقايتباي، حتى توفي الأخير في صفر سنة

٩١٨هـ/١٥١٢م[٨٣]. وتصادف في هذه السنة أن الشريف بركات أرسل ابنه أبا نمي، وهو ابن ثمان سنوات في سفارة لمقابلة السلطان الغوري، سلطان المماليك بمصر، الذي أعجب بنباهة أبي نمي، وأمر بإشراكه مع والده الشريف بركات في نصف ولاية مكة «فصار يخطب له مع أبيه على منابر الحرمين الشريفين»[٨٤].

ولما دالت دولة المماليك، ودخلت مصر تحت سلطان بني عثمان أرسل الشريف بركات ولده أبا نمي مرة أخرى إلى مصر في سنة ٩٢٣هـ/١٥١٧م، لتقديم فروض الطاعة للسلطان العثماني، سليم خان، فاعترف الأخير بولاية الشريف بركات على مكة، وأبقى ابنه أبا نمي شريكا له في الإمرة[٨٥]. واستمر أبو نمي شريكا لوالده الذي توفي في ذي القعدة سنة ٩٣١هـ/١٥٢٥م[٨٦]. ثم استقل أبو نمي بشؤون إمارة مكة، واستمر مبدأ المشاركة في الحكم قائماً بين أشراف مكة إلى حين[٨٧].

ملاحظات على نظام المشاركة في الحكم

أنواع المشاركة :

يلاحظ مما سبق أن المشاركة في الحكم، بدأت بين أشراف مكة بقصة بطولية، كان بطلها أبو نمي الأول الذي حصل على رضا والده، أبي سعد الحسن بن علي بن قتادة، حين كافأه بإشراكه معه في الحكم. ثم تعددت بعد ذلك أنواع المشاركة، واختلفت أسبابها، ودوافعها.

فمن حيث أنواعها : يلاحظ أنها خضعت لنوعين من المشاركة، النوع الأول، هو الاشتراك في المدخول، أي أن يشارك الشريف الحاكم واحد أو أكثر من أفراد عائلته في إيرادات الإمارة، سواء كانت هذه المشاركة بالمناصفة، أو بالحصول على حصة معينة من الإيرادات. ومن الأمثلة التي سبقت الإشارة إليها، مشاركة أبي نمي لابن عم أبيه، محمد بن إدريس بن قتادة، ومشاركة عجلان لإخوته سند ومغامس ومبارك. والنوع الثاني، هو المشاركة في الحكم، أي أن يكون الشريك على قدم المساواة مع الحاكم، من حيث النفوذ، ومشاركته في الخطبة، وفي نقش اسمه على السكة بالإضافة إلى حصوله على نصيب من الدخول. وهذا النوع من المشاركة ينقسم إلى قسمين رئيسيين :

١ - مشاركة اختيارية : وقد بدأت هذه بإشراك أبي سعد لولده أبي نمي معه في الحكم كما تقدم، حيث تمت هذه المشاركة بمحض إرادة الوالد واختياره. ثم ظهر هذا النوع مرة ثانية منذ عهد عجلان بن رميثة، حين أشرك معه ابنه أحمد، ومثل هذا فعل أحمد مع ابنه محمد، وحسن بن عجلان مع ابنه بركات، وبركات مع ابنه محمد، ومحمد مع ابنه بركات، وهكذا حتى وصلت إلى يد أبي نمي الثاني الذي تشكل مشاركته الثانية لوالده نهاية الفترة التي تغطيها هذه الدراسة.

٢ - مشاركة مفروضة : وكانت هذه المشاركة تفرض على الحاكم وهو كاره لها، غير راغب فيها، وذلك نتيجة لاعتبارين، **الاعتبار الأول** : ندية الشريك، واحتياج الحاكم، لأي سبب من الأسباب، إلى مشاركته، أو نتيجة لحسم النزاع بين المتنافسين. ومن الأمثلة على ذلك، مشاركة أبي نمي لعم أبيه إدريس بن قتادة، واشتراك أبناء أبي نمي رميثة مع حميضة، وأبي الغيث مع عطيفة، في الحكم، ومشاركة عجلان لأخيه ثقبة، وقبول عنان بشركة ثلاثة من الأشراف هم : عقيل بن مبارك بن رميثة، وأحمد بن ثقبة المكحول، وعلي بن مبارك بن ثقبة، ومشاركة علي بن عجلان لعنان بن مغامس في بعض السنوات.
والاعتبار الثاني، تدخل سلاطين المماليك، وفرضهم أحد المطالبين بالحكم شريكاً للآخر، وقد سبقت الإشارة إلى دور المماليك في إشراكهم رميثة بن أبي نمي مع أخيه عطيفة أكثر من مرة ابتداء من سنة ٧٢٠هـ/١٣٢٠م، وتعيينهم سند بن رميثة ومحمد بن عطيفة شريكين في حكم مكة المكرمة، وإشراكهم عنان بن مغامس مع علي بن عجلان في سنة ٧٩٢هـ/١٣٩٠م، وغير ذلك من الأمثلة التي سبقت الإشارة إليها.
أما من حيث دوافعها، فيلاحظ أنها خضعت، في معظم الأحوال، لدافعين : أحدهما سياسي والآخر اقتصادي.

١ - الدافع السياسي : لا شك أن حب الشهرة والسيطرة والتملك، وهي من النزعات الفطرية التي تتحكم في حياة معظم الناس، كانت من أهم الركائز التي تقف خلف هذا الدافع. فكيف بهذه الصفات بين أشراف مكة، وكل واحد منهم يدعي أن أباه أو جده كان في يوم من الأيام حاكماً، وأن من حقه شرعاً أن يتمتع هو أيضا بالحكم ؟ حتى ولو كان في ظل نظام يجعله لفترة تطول أو تقصر نصف حاكم، لأن هذه الخطوة ستفضي به لا محالة إلى الحكم.

فقد أثبتت الأحداث التاريخية أن هذه المشاركة كانت في كثير من الأحوال هي الخطوة الأولى إلى الحكم المنفرد. ومن الأمثلة التي سبقت الإشارة إليها في هذا الخصوص، انفراد أبي نمي بالحكم، دون منازع، بعد وفاة عم أبيه، إدريس ابن قتادة ورميثة بعد القبض على أخيه عطيفة، وعجلان بعد وفاة شريكه وأخيه ثقبة، وهكذا. يضاف إلى ذلك أن المشاركة في الحكم، أصبحت مظهراً من مظاهر ولاية العهد، بل لعلها كانت بديلاً عنه، لأن أشراف مكة كانوا في هذه الفترة المبكرة لا يعهدون لمن يليهم في السلطة. ولعل اعتقاد بعض هؤلاء الأشراف في المذهب الزيدي، وتقاليدهم في اختيار الحكام، كانت من الأمور التي تحول دون ولاية العهد. لأن الإمامة عند الزيدية لا تنعقد إلا باختيار أهل الحل والعقد وليس بالنص[٨٨].

وبطبيعة الحال، فإن أشراف مكة لم يصلوا في ذلك الوقت إلى مرتبة الأئمة، ولم يدع أحد منهم الإمامة طوال الفترة التي يتناولها هذا البحث، لأن أئمة الزيدية كانوا في اليمن[٨٩]، وربما كان أشراف مكة يعتقدون في إمامتهم[٩٠]. ولكن هذا الاعتقاد المتمثل في عدم النص على ولي العهد، ربما كان سائداً ليس بين الأئمة الزيدية وحدهم وإنما حتى بين أولئك الذين يقلون عنهم مرتبة، ومنهم أشراف مكة الذين من المحتمل أنهم كانوا يتمسكون بهذه القاعدة في اختيار الحاكم. ويؤيد هذا الاحتمال بعض الإشارات القليلة التي يوردها العصامي، وهو من مؤرخي مكة المتأخرين نسبياً، حيث يقول: «وذلك أنه كان من المعتاد في قواعد بني حسن، أن يكون من يتفقون عليه ويختارونه، هو صاحب الأمر»[٩١]. ويعتقد أن هذا الاختيار كان يتم من قبل أهل الحل والعقد الذين كانوا يتدخلون حتى في عزل الحاكم. ولم تمدنا المصادر المتاحة بحادثة مبكرة تبين دور هؤلاء في عزل الحكام، ولكن لا بأس من الإشارة إلى حادثة متأخرة نسبياً تتعلق بدور أهل الحل والعقد في عزل الشريف إدريس بن الحسن بن أبي نمي من منصبه، وهذه الحادثة يرويها العصامي بقوله: «واستمر الشريف محسن (بن الحسين بن الحسن بن أبي نمي) شريكاً لعمه الشريف إدريس على صدق الكلمة والنصح في الألفة بالخدمة، والمساعدة في الأحوال، والمعاضدة في المؤيدات الثقال، إلى أن اجتمع أهل الحل والعقد، ومن إليهم المرجع من قبل ومن بعد، من بني عمه السادة الأشراف، الذابين عن حمى هذه الأكناف، والعلماء والصلحاء، وأعيان سكان البطحاء، فرفعوا الشريف إدريس عن ولاية الحجاز، ومنعوه من أن تكون له علاقة في ذلك المجاز، ووسدوا الأمر إلى السيد الشريف المحسن ووكلوا الحال إليه في حفظ هذا الموطن»[٩٢].

ومن هنا يتضح أن ولاية العهد ربما كانت غير موجودة في تقاليد الأشراف، وأن عليهم أن يبحثوا عن نظام بديل يؤدي إلى توارث الحكم، وأنهم ربما وجدوا هذا البديل في نظام المشاركة الذي سبقت الإشارة إلى أنه الخطوة الأولى المفضية إلى الحكم، لأن الفرصة، من خلال هذا النظام، تتاح أمام الشريك لإثبات جدارته في الحكم، وتكوين الأنصار والمؤيدين، حتى يأمن المعارضة، ويفوز بتأييد أهل الحل والعقد الذين كانوا غالباً من الأشراف أنفسهم، بالإضافة إلى العلماء والقواد وغيرهم من أصحاب النفوذ.

ويعتقد بأن أبا نمي الأول عندما أمر أن يخطب لولديه، رميثة وحميضة، فإن ذلك كان بمثابة عهد لهما، وربما كان المقصود بهذا العهد رميثة، لأنه كان يشاع في مكة أنه سيكون ولي عهد أبيه[٩٣]. ولكن الوالد الذي كان يخشى على رميثة من سطوة أخيه الثاني حميضة، ربما اضطر إلى إشراكهما معاً في الخطبة، لأن الأخير كانت فيه نزعة شريرة، يتضح ذلك من قول التجيبي الذي يذكر بأن حميضة «كان شجاعاً مقداماً كريماً، يفضل الثورة على الثروة، وكان المجاورون طول إقامتي بمكة المعظمة يخافونه على دمائهم وأموالهم لأجل من انضاف اليه من شرار الناس وسراق الحجيج، وكانوا يرون أن الأمر لا يتم معه لأبي راجح (رميثة) المذكور»[٩٤]. وفعل عجلان مثل أبي نمي عندما أشرك معه ابنه أحمد، وأحمد عندما أشرك معه ابنه محمداً وحسن بن عجلان عندما أشرك معه ابنه بركات .... الخ.

وهكذا يلاحظ أن معظم أشراف مكة، كانوا يحرصون على إشراك أبنائهم معهم في الحكم، وكانوا يحصلون بذلك على تقليد من السلطات المملوكية حتى يضمنوا وصول هؤلاء الأبناء إلى الحكم في خطوات شبيهة بولاية العهد، بل إن الشريف حسن بن عجلان صرح بما كان يعتلج في نفسه عندما عاد ابنه بركات من مصر في سنة ٨٢٠هـ/١٤١٧م، وأشركه معه في الحكم، حيث تذكر بعض المصادر أن حسن صار «يتفوه لابنه بالولاية، ويقول لبني حسن وغيرهم : هو سلطانكم»[٩٥]. كما عمد بعض الأشراف منذ عهد رميثة إلى التنازل عن الحكم في أواخر حياتهم لأبنائهم، حتى يطمئنوا إلى وصول هؤلاء الأبناء إلى السلطة. وكان بعض الآباء يعمد إلى تحليف أتباعه يمين الولاء والطاعة لابنه[٩٦]، حتى يضمن عدم معارضتهم له بعد وفاته. وهكذا يتضح أن الرغبة في الوصول إلى الحكم، كانت من أهم الدوافع السياسية التي تقف خلف هذا النظام، وأن مشاركة الحاكم في حياته كانت من الأمور المفضية إلى الحكم

بعد مماته، وأن ذلك كان مظهراً من مظاهر ولاية العهد.

٢ - **الدافع الاقتصادي** : يسود الاعتقاد أن الأشراف الحسنيين، ولا سيما أحفاد قتادة بن إدريس، كانوا يعتقدون أن لهم حقاً موروثاً في إيرادات إمارة مكة المكرمة، وأن على الحاكم، في أي زمان، أن يعطي هؤلاء الأشراف شيئاً من حقهم الموروث. يضاف إلى ذلك أن معظم بني حسن، وربما حتى أولئك الذين ليسوا من طبقة الحكام، كانوا - على عادة الأمراء - يشتهرون بفيض من الكرم، وإسراف في الإنفاق، وكانوا يحتفظون بحاشيات من الأتباع والمؤيدين تعيش على ما يمنحه هؤلاء لهم من نفقات وأعطيات ونحو ذلك، وكانت المشاركة في الحكم، أياً كان نوعها، هي السبيل الوحيد للحصول على ما يحتاجه الأشراف من موارد مالية ملحة.

ففي هذا الجانب المتعلق بالحق الموروث في إيرادات إمارة مكة المكرمة، يلاحظ مما تقدم، أن أبا نمي الأول أمر لمحمد بن إدريس بربع إيرادات الإمارة في كل سنة، وعمل عجلان بن رميثة في بداية عهده على توزيع نصف ما يحصل عليه أمير مكة من الجبايات والرسوم على إخوته وابن عمه محمد بن عطيفة. وكان أحمد بن عجلان يدفع رواتب شهرية ومخصصات أخرى لبني عمه الأشراف، بالإضافة إلى رسوم أخرى يتقاضونها منه في مواسم الحج، كانت تقدر بعشرة آلاف درهم، أو تزيد لكل فرد منهم[٩٧].

وعندما خرج رميثة بن محمد بن عجلان على طاعة عمه حسن بن عجلان في سنة ٨١٧هـ/١٤١٤م لم يتم الصلح بينهما إلاّ بعد أن تعهد الأخير بدفع مائتي ألف درهم لرميثة[٩٨]. وحصل الشريف بركات بن حسن بن عجلان على نصيب من إيرادات مكة في سنة ٨٤٧هـ/١٤٤٣م، عندما منحه أخوه أبو القاسم، أمير مكة في ذلك الوقت، الضريبة السنوية التي كان يدفعها أهل الواديين، إلى الجنوب من مكة، ومقدارها ٨٠٠ أفلوري، يضاف إلى ذلك أنه منحه ما كان يجبى على قبائل الحجاز ومقداره ألف وسبعمائة أفلوري، كما أمر له بثلاثمائة أفلوري من ماله الخاص[٩٩]. وهكذا فعل هزاع، أمير مكة، عندما تعهد في سنة ٩٠٧هـ/١٥٠١م بأن يدفع إلى أخيه بركات بن محمد مبلغ ألفين أو ثلاثة آلاف دينار أشرفي[١٠٠] هذه بعض الأمثلة التي يستطيع المرء من خلالها أن يستنتج إلى أي مدى كان

الأشراف يرون أن لهم حقا موروثا ومشتركا في واردات إمارة مكة يجب أن يُعْطَوه، حتى ولو أدى بهم الأمر إلى الخروج على الحاكم.

وظهرت في الجانب الآخر عناصر مستفيدة اقتصاديا من هذا النظام ومن صراعات الأشراف في سبيلها، وهذه العناصر تتمثل في بعض مجموعات الأشراف الحسنيين، والقادة المعروفين باسم الغُمَرَة والحُمَيْضَات(١٠١)، وكانت هذه المجموعات تلعب دوراً بارزاً في استفحال الخلافات بين الحكام وفي ترجيح كفة أحد الشريكين على الآخر. وقلما كانت هذه العناصر تجتمع على تأييد شخص واحد، حتى ليخيل للمرء أن هذه الجماعات ربما كانت تعمل في ظل خطوات منسقة حتى تبقى الفتن مشتعلة بين الأشراف، لأنها لو أجمعت على تأييد شخص واحد لقضي على هذه الفتن، وانتهى بالمقابل الدور الذي كانت تلعبه، وانتهاء الفتن يعني نهاية حتمية للمصالح الاقتصادية التي كانت تجنيها.

وأول ذكر في المصادر الميسورة لدور هذه المجموعات في صراعات الأشراف كان في سنة ٧٣٧هـ/١٣٣٦م، حين تدخلوا في خلافات ابني أبي نمي عطيفة ورميثة، فأيد الأشراف الحسنيون عطيفة، وانتصر القواد الغُمَرة لأخيه رميثة(١٠٢).

وفي سنة ٧٥٠هـ/١٣٤٩م خرج عجلان لقتال أخيه ثقبة على أثر خلاف نشأ بينهما، فاعترض القواد عجلان، وحالوا دون وصوله إلى أخيه، فاضطر عجلان إلى السفر إلى القاهرة، واستأثر ثقبة بعده بإمارة مكة(١٠٣). ولكن عجلان الذي كان من ذي قبل يعتمد على تأييد بني حسن، عمل على كسب هؤلاء القواد إلى جانبه ابتداء من سنة ٧٦٢هـ/١٣٦١م، الأمر الذي ساعده على تثبيت أقدامه في الحكم(١٠٤). في حين فارقه الأشراف الحسنيون، لاعتقادهم بأنه استأثر بالغنائم التي حصل عليها من احتلاله لحَلْي بن يعقوب دونهم، وأخذوا في مراسلة أخيه سند الذي حرضوه على الخروج على أخيه عجلان، فاستجاب لهم وتوجه إلى جدة لهذا الغرض(١٠٥). ولم يكتف الأشراف بتحريض سند ضد أخيه، بل عملوا على تحريض أحمد ضد أبيه عجلان، وأغروه بمطالبة أبيه بزيارة نصيبه من إيرادات الإمارة ربعاً آخر، ولكن الوالد الذي كان عارفاً بمكايد الأشراف، استجاب لطلب ابنه حتى يحول دون نشوب الخلاف فيما بينهما(١٠٦). وعندما ولي أحمد بن عجلان الحكم، حاول أن يستميل بني حسن والقواد الغمرة معا، حتى يوجههم إلى توسيع رقعة الإمارة، ويبعدهم عن الصراعات الداخلية، ولكن الخلاف ما لبث أن شب بينه وبين القواد الغمرة، بسبب رفضه وساطتهم فيما بينه، وبين

صاحب حلي بن يعقوب، فاتصلوا ببعض منافسيه من الأشراف، وأغروهم بأحمد الذي خضع في النهاية لطلب هؤلاء القواد[١٠٧]. ولكن الفتنة لم تنته بين أحمد وبني حسن حتى فازوا بإقطاعات تعادل ربع الإيرادات السنوية لإمارة مكة المكرمة[١٠٨].

وفي أثناء شركة عنان بن مغامس وعلي بن عجلان، كان القواد الغمرة يوالون عنانا في حين كان علي يستند إلى تأييد الأشراف[١٠٩]، وقد استبد هؤلاء الأنصار بالشريكين، مما تسبب في استدعائهما من قبل السلطات المملوكية في سنة ٧٩٤هـ/١٣٩١-٢[١١٠]. وقد انتهى هذا الاستدعاء باحتجاز عنان في القاهرة، وعودة علي إلى مكة المكرمة[١١١]، حيث حاول أن يظهر سيطرته على الأشراف والقواد معا، لكن محاولته هذه باءت بالفشل، فقد تمكنت عصبة الأشراف من الاستيلاء على جدة ومقاسمة علي بن عجلان الغلات الواصلة إليه من مصر عن طريقها[١١٢]. ولم ينته الأمر عند هذا الحد، فقد تخلى عنه القواد العمرة، وفشل في التقرب إلى الأشراف الذين أخذوا في مماطلته واستغلاله مادياً حتى تعطلت التجارة في مكة وجدة وانصرفت عنهما إلى ميناء ينبع، ثم انتهى الأمر بالتآمر عليه وقتله في سنة ٧٩٧هـ/١٣٩٥م[١١٣].

ثم شهد عهد الشريف حسن بن عجلان ظهور فئة أخرى يعرفون بالقواد الحميضات، كانوا في جانب الأشراف الذين قتلوا أخاه عليا من قبل، وانضمت هذه الفئة إلى الأشراف في مناوأتهم لحسن بن عجلان، فاستطاع الأخير، بفضل القواد العمرة، الانتصار على خصومه وتشتيتهم من وادي مر[١١٤]. ورغم انتصار حسن بن عجلان على الأشراف فإن فتنتهم لم تهدأ حتى صالحهم في حوالي موسم سنة ٧٩٩هـ/١٣٩٦-٧م على أن يدفع لهم مبلغ خمسين ألف درهم، مقابل عدم تعرض بني حسن لأموال التجار القادمين إلى مكة[١١٥]. ثم ارتفع هذا المبلغ إلى تسعين ألف درهم في السنة التالية[١١٦]. وعندما عزل حسن بن عجلان عن إمرة مكة في سنة ٨١٨هـ/١٤١٥م، وتولاها بدلاً منه ابن أخيه، رميثة بن محمد ابن عجلان، الذي كان يستند إلى تأييد الأشراف والقواد الحميضات، غادر حسن مكة متوجهاً إلى الشرق، ولكن القواد العمرة، الحلفاء القدامى للأخير، طلبوا منه العودة إلى مكة المكرمة، وعرضوا عليه مساعدتهم، فلما عاد إلى مكة، أظهر هؤلاء القواد جشعهم، وطالبوه بمبالغ كبيرة لقاء مساعدتهم له، فلم يوافق الشريف حسن على ذلك، وتوجه إلى المدينة المنورة[١١٧]. ولما

عاد حسن مرة أخرى إلى حكم مكة المكرمة، وتم الصلح بينه وبين ابن أخيه رميثة وأظهر حسن للناس كثيراً من الاغتباط به، لم يعجب هذا الصلح كثيراً من الأشراف، و لم يؤيدوه، فقد وصف الفاسي موقفهم هذا بقوله «وما سهل ذلك بأكثر بني حسن لتخيّلهم أن حالهم لا يروج كثيراً إلا زمن الفتنة»(١١٨).

وهذا الموقف وحده يبين كيف كان الحسنيون يدفعون الأقارب إلى الاختصام والاقتتال حتى يحصلوا على مكاسب مادية، وكان هذا الاختصام ينتهي في كثير من الأحوال إلى المشاركة، ويصبح لكل شريك فئة ينصرونه، وبالتالي تحصل هذه الفئة على مغانم اقتصادية من هذا الشريك أو ذاك(١١٩). ومهما يكن الأمر، فإن هؤلاء الأشراف استمروا في مناصبة حسن بن عجلان العداء، وثاروا عليه، واستولوا على جدة في سنة ٨٢٠هـ/١٤١٧م، وأعلنوا عزله، وتولية اثنين منهم بدلا عنه(١٢٠). غير أن الشريف حسن استطاع مقاومتهم، حتى تم الصلح بينه وبينهم سنة ٨٢١هـ/١٤١٨م بعد أن أعطاهم ما سألوه من الإحسان إليهم، كعادته كل سنة(١٢١). ولكنهم مع ذلك أخذوا يتحينون الفرص حتى سنحت لهم في سنة ٨٢٧هـ/١٤٢٣-٤م، عندما عزل الشريف حسن عن إمارة مكة، وخلفه في الحكم علي بن عنان بن مغامس بن رميثة، حيث حظي الأخير بتأييد عدد من بني حسن، بالإضافة إلى بعض أفراد القواد العمرة والحميضات(١٢٢).

ولما آلت أمور مكة إلى الشريف بركات، حاول أن يحد من نفوذ القواد والأشراف معاً، ولكن هؤلاء كوّنوا حلفا ضد بركات، وجعلوا ابن أخيه، أحمد بن إبراهيم بن حسن بن عجلان، زعيما لهذا الحلف، ووعدوه بدعمهم له ضد عمه. ولما وجد بركات أنه لا قبل له بمقاومة هؤلاء، لجأ إلى مصالحتهم في سنة ٨٥٧هـ/١٤٥٢م، والتزم لهم بدفع أربعة آلاف دينار للقواد، وثلاثمائة دينار لابن أخيه أحمد بن إبراهيم(١٢٣).

والخلاصة أن الدافع الاقتصادي استخدم أكثر من مرة من قبل عدد من الأشراف على اعتبار أنه وسيلة من وسائل الضغط للوصول إلى المشاركة في الحكم(١٢٤). كما استغلت منافسات الأشراف وصراعاتهم على الحكم، أو الاشتراك فيه، من قبل القواد والجماعات المستفيدة بهدف الابتزاز والحصول على مغانم مالية من المتنافسين، وكان النجاح في النهاية لمن يدفع أكثر، ولهذا يلاحظ أن أكثر الحكام الذين احتفظوا بمناصبهم لفترة طويلة، هم من الأغنياء الذين كانوا يستطيعون الدفع إلى الجماعات المستفيدة، ومن هؤلاء عجلان بن

رميثة، وأحمد بن عجلان، وحسن بن عجلان، حيث يذكر أن هؤلاء كانوا يملكون كثيراً من العبيد والعقار في داخل مكة وخارجها[١٢٥]. في حين أن أفقرهم كان أقلهم حظاً في الحكم مثل عنان بن مغامس الذي سبقت الإشارة إليه فيما تقدم.

النتائج المترتبة على نظام المشاركة في الحكم :

لقد ترتب على هذا النظام عدد من النتائج، يأتي في مقدمتها الاختلاف على توزيع الدخول، وكذلك الاختلاف على إدارة شؤون الإمارة. فمن ذلك، على سبيل المثال، ما حدث في سنة ٧٥٣هـ/١٣٥٣م، عندما توجه عجلان بن رميثة إلى جدة لجباية المكوس من السفن التجارية التي كانت ترسو في مينائها. ولما تم له ذلك، رفض تسليم المبالغ التي حصّلها إلى أخيه وشريكه ثقبة، مما دعا الأخير إلى جمع أعوانه، والتوجه بهم إلى جدة، حيث استطاع القبض على عجلان، والاستقلال في النهاية بإمارة مكة المكرمة[١٢٦]. وفي سنة ٧٩٢هـ/١٣٩٠م، استفحل الخلاف بين علي بن عجلان بن رميثة، وابن عمه وشريكه عنان بن مغامس حول السلطات التي ينبغي أن يتمتع بها كل منهما، ولما لم يستطيعا تجاوز خلافاتهما، استقر رأيهما على ترك مكة، والإقامة خارجها، وألا يدخلاها إلا عند الضرورة، ولفترات زمنية محدودة، وعين كل منهما من ينوب عنه في تصريف الأمور، واستلام ما يخصه من إيرادات الإمارة[١٢٧]. وهكذا كان الحال مع عددٍ من أشراف مكة، الذين أمضوا فترة حكمهم في شقاق ووفاق مع شركائهم، بل إنّ مسألة الاختلاف في الرأي والمطالبة بالمشاركة في الحكم أودت بحياة بعض أمراء مكة مثل إدريس بن قتادة، وأبي الغيث بن أبي نمي وعلي بن عجلان، وجازان بن محمد بن بركات وغيرهم. وبطبيعة الحال، فإن المشاركة في الحكم، ما لم تكن من نوع خاص : مثل اشتراك الأبناء مع آبائهم، وشركة الأخوة الذين تربطهم مودة حميمة، مثل بركات من محمد، وأخيه قايتباي، فإنها تكون مدعاة لخلافات كثيرة، ويكفي الإشارة هنا إلى عبارة يوردها العصامي نقلاً عن السمرقندي في تعليقه على شركة عنان بن مغامس وعلي بن عجلان حيث يقول : «وكيف ينتظم أمر الأملاك مع الاشتراك»[١٢٨].

ونتج عن هذا النظام أيضا تدخل سلاطين المماليك في الشؤون الداخلية للأشراف، وأصبحت إمارة مكة نتيجة لذلك ولاية، مثل سائر الولايات، تابعة لمصر، وأصبح تعيين

الأشراف وعزلهم، بل وحتى اعتقالهم، والتآمر على قتل بعضهم، بيد سلاطين المماليك. فقد كان أشراف مكة، قبل هذا النظام، يتمتعون إلى حد ما باستقلال داخلي، وكان الخلفاء والسلاطين في مصر والعراق يرضون من أشراف مكة بالخطبة فقط ويدرون عليهم، مقابل ذلك، مبالغ طائلة على شكل مرتبات، ومخصصات. أما الآن، فقد اختلف الحال عن ذي قبل، وأصبح أمراء مكة يقدمون الهدايا النقدية والعينية لسلاطين المماليك مقابل الولاية الكاملة أو المشتركة. وقد شجع أمراء المماليك هذا الاتجاه الذي ترتب عليه عزل أمراء أقوياء وأكفاء، واستبدالهم بآخرين ضعاف، ويفتقرون إلى الكفاءة في الحكم، لا لشيء إلا لمجرد أن الآخرين دفعوا أكثر، أو شدوا الرحال إلى مصر، وأقنعوا سلاطين المماليك بأنهم الأفضل والأحق بالحكم، وألصقوا بسابقيهم تهماً واهية.

وترتب على هذا النظام عدم الاستقرار، وكثرة الحروب بين الأشراف وقطيعة الرحم، وقتل الأقربين، أو سمل أعينهم، بجانب عدم الالتفات إلى الاصلاحات في بيت الله الحرام، وتأمين مشاعره التي غدت مسرحاً للحروب والاقتتال. وقد ساعد على اشتعال هذه الحروب بين الأشراف، سلبية المماليك، وعدم تدخلهم لإيقاف صراعات بني حسن في مكة، لدرجة أن أحد قادة المماليك قال للشريف هزاع حين طلب مساعدته ضد أخيه بركات «روحوا قاتلوا وحدكم، ونحن مالنا دخل فيكم، ومن غلب وليناه»[١٢٩].

وفتح هذا النظام الباب على مصراعيه للاستعانة بالجنود المسترزقة والإكثار من شراء العبيد، وتجنيدهم[١٣٠]. وكذلك الاستعانة بقوات خارجية غير سلاطين المماليك، مثلما فعل حميضة عندما استنجد بابىخان المغول في العراق[١٣١]. واستعانة أبي الغيث بن أبي نمي، وثقبة بن رميثة، ورميثة بن محمد بن عجلان بسلاطين اليمن الرسوليين في فترات متباعدة، ضد منافسيهم من ذوي قرباهم[١٣٢]. وعاشت على هذا النظام وما نتج عنه من صراعات بين الأشراف، جماعات متكسبة مثل القواد العمرة والقواد الحميضات، وبعض طوائف بني حسن، حيث عمل هؤلاء على ابتزاز الأمراء والتغرير بهم، وصاروا يكلفون بعضهم مالا تصل إليه قدرتهم من أخذ الأموال من التجار والحبوب من المزارعين، ونحو ذلك. والخلاصة أن هذا النظام، وما ترتب عليه من تنافس على الحكم، لم يُؤدِّ إلا إلى افتراق كلمة الأشراف والذهاب بريحهم، وربط إمارتهم ربطاً مباشراً بسلاطين المماليك. ولو وحد الأشراف صفوفهم، وأجمعوا كلمتهم لأصبحوا بفضل بلدهم الحرام، ومشقة الوصول إليه، قوة يسعى المماليك وغيرهم إلى كسب

ودها والاعتراف بمكانتها، ولكن يبدو أن أشراف ذلك الزمان نسوا أو تناسوا وصية جدهم قتادة التي يقول فيها :

«يا بني (فاطمة» الزهراء، عز كم إلى آخر الدهر، مجاورة هذه البَنِيَّة والاجتماع في بطحائها، واعتمدوا بعد اليوم أن تعاملوا هؤلاء القوم بالشر، يوهنو كم من طريق الدنيا والآخرة، ولا يرغبو كم بالأموال والعَدد والعُدد، فإن الله عصمكم وعصم أرضكم بانقطاعها، وإنها لا تبلغ إلا بشق الأنفس»(١٣٣). فقد عاش قتادة حتى مات دون أن يخضع لأحد، مما جعل أحد مؤرخي زمانه يقول عنه : «وما كان (قتادة) يلتفت لأحد من خلق الله، ولا وطىء بساط الخليفة ولا غيره. وكان يُحمل إليه في كل سنة من بغداد الخلع والذهب وهو في داره»(١٣٤)

الهوامش والتعليقــــات

(١) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، جمهرة أنساب العرب، الطبعة الأولى بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ٤٧؛ عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر، بيروت، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٦٨م، جـ ٤، ص ٢١٠-٢١١؛ عبد الله الشبل «الدولة الأخيضرية»، مجلة كلية اللغة العربية، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، العدد ٦، ص ٤٦٢.

(٢) تقي الدين محمد بن أحمد الفاسي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق محمد حامد الفقي (جـ ١) وفؤاد السيـــــد (جـ ٢ - ٧) ومحمد الطناحي (جـ ٨)، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٩-١٩٦٩م، جـ ٧، ص ٢٧٤ ؛٦ عبد الملك بن حسين ابن عبد الملك العصامي، سمط النجوم العوالي، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، بدون تاريخ، جـ ٤ ص ٢٠٦.

(٣) انظر : علي بن أبي الكرم بن محمد المعروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الكتاب اللبناني،١٣٨٧هـ/١٩٦٧، جـ ٩ ص ٢٤٥ - ٦؛ ابن خلدون، العبر، جـ ٤، ص ٢٢٤ وما بعدها؛ الفاسي، شفاء الغرام، تحقيق لجنة من كبار العلماء والأدباء، القاهرة، عيسى البابي الحلبي، جـ ٢ ص ٢٩٩ والصفحات التي بعدها؛ تحصيل المرام، مخطوط مكتبة الحرم المكي، رقم ١٠، ورقة ٢٦٢ ب.

(٤) أحمد بن علي الداوودي المعروف بابن عنبة، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، تحقيق نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، غير مؤرخة، ص ١١٧؛ علي بن الحسن الخزرجي، الكفاية والاعلام، مخطوط، مكتبة جامعة ليدن، رقم ٨٠٥، العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٢٢٥. لم يرد في المصادر الميسورة تحديد دقيق لتاريخ مشاركة أبي نمي لأبيه الحسن في الحكم، ولا لتاريخ هذه الحادثة، ولكن من الثابت أن أبا سعد حكم مكة في الفترة من سنة ٦٤٧-٦٥١هـ/١٢٤٩-١٢٥٣م، وانه انتزع الحكم بالقوة، فيفترض أن راجحا نازع أبا سعد في بداية حكمه لمكة، مما كان سبباً في وقوع هذه الحادثة التي اعتبر تاريخها بداية لفترة هذا البحث، ومع ذلك فقد احتطنا بكلمة (حوالي) تجنباً للجزم بوقوعها في هذا التاريخ، إذ ربما أنها وقعت في السنوات التي بعدها خلال حياة أبي سعد التي انتهت في سنة ٦٥١هـ/١٢٥٣م.

(٥) ابن عنبة، عمدة الطالب، ص ١١٧؛ العصامي، سمط النجوم، جـ ٤ ص ٢٢٦؛ علي بن تاج الدين السنجاري، منائح الكرم، مخطوط مكتبة الحرم المكي، رقم ٣٠، تاريخ (دهلوى)، ص ٢٩٨. هكذا تورد المصادر الميسورة بطولات أبي نمي، ذي السبعة عشر ربيعاً، وقهره مع حفنة من رجاله، قوة تتكون من سبعمائة فارس، فإذا صحت هذه الحادثة، فربما اعتمد أبو نمي ورجاله على عنصر المباغتة الذي يؤدي في بعض الأحوال إلى النجاح. ولعل مما ساعد أبا نمي في هذه الحادثة، أنها وقعت في منطقة نفوذ بني حسن، عشيرة أبي نمي، فلعله وجد هناك من هب لمساعدته ورجاله ضد فرسان المدينة الحسينيين.

(٦) ابن خلدون، العبر، جـ ٤ ص ٢٢٨؛ علي بن الحسن الخزرجي، العقود اللؤلؤية، تحقيق محمد بن علي الأكوع، الطبعة الثانية، بيروت دار الآداب، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، جـ ١، ص ١٠٢؛ العسجد المسبوك، مخطوط مكتبة الحرم المكي، رقم ٤٨ تاريخ، ص ٢٢٤؛ نجم الدين عمر بن فهد، إتحاف الورى بأخبار أم القرى، تحقيق فهيم شلتوت، جدة دار المدني، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، جـ ٣ ص ٧٤؛ محمد ابن أحمد الصباغ، تحصيل المرام، مخطوط مصور، جامعة الملك سعود، رقم ٢٣٣، ورقة ٢٢١ ب.

(٧) القاسم بن يوسف التجيبي، مستفاد الرحلة والاغتراب، تحقيق عبد الحفيظ منصور، ليبيا - تونس، الدار العربية للكتاب، ص ٣٠٦؛ عماد الدين إدريس، كنز الأخبار، مخطوط مكتبة المتحف البريطاني، رقم ٤٥٨١ ورقة ١٩٥ أ.

(٨) مستفاد الرحلة والاغتراب، ص ٣٠٦

(٩) الفاسي، العقد الثمين، جـ ١ ص ٤٥٩؛ مصطفى بن حسن الجنابي، البحر الزاخر في أحوال الأوائل والأواخر، مخطوط، مكتبة الحرم المكي، رقم ٢ تاريخ، ورقة ٤٣٣ ب. انظر : أحمد الزيلعي، «حاكم السرين، راجح بن قتادة» مجلة العصور، لندن، دار المريخ يناير ١٩٨٦م، م ١، جـ ١ ص ٢١، ٢٤

«The Southern Area of the Amirate of Makkah», ph.D. Thesis, Durham University, 1983, pp. 100-7, 152.

كان راجح بن قتادة من أشد المطالبين بحكم مكة، ولكن يبدو أنه بعد أن تقدمت به السن، قنع بالبقاء في السرين، وسارع إلى التدخل بالصلح بين أفراد أسرته، وقد خول له هذا الدور أنه كبير بني قتادة في ذلك الوقت. انظر : الزيلعي، «حاكم السرين»، ص ٢٤.

(١٠) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٣ ص ٢٧٩؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٩٣؛ محمد بن علي الطبري، إتحاف فضلاء الزمن في تاريخ ولاية بني الحسن، مخطوطة مصورة، جامعة الملك سعود، ورقة ١٤أ.

(١١) العقد الثمين، جـ ١ ص ٤٥٩. تشير معظم المصادر الميسورة إلى أن إدريس هو عم أبي نمي الأول، أي أنه : إدريس بن علي بن قتادة، ولكن هذه المصادر، ومنها العقد الثمين للفاسي تنسبه هكذا : إدريس بن قتادة بن إدريس الحسني، بمعنى أنه عم والد أبي نمي، الحسن ابن علي بن قتادة. ويعتقد بأن هذا هو الأصح، لأن هذه المصادر تذكر أيضاً أنه : أخو راجح بن قتادة، وإلى هذا يذهب التجيبي، وهو مؤرخ معاصر لأبي نمي، حيث يذكر أن إدريس هو عم والد أبي نمي، وهكذا يذكره ابن فهد أيضا في موضع واحد من كتابه. انظر : التجيبي، مستفاد الرحلة والاغتراب، ص ٣٠٦؛ الفاسي، العقد الثمين، جـ ١ ص ٤٥٩-٦٠، ٤٩٥-٦٠، ٤٩٥، جـ ٣ ص ٢٧٨ -٨٠؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٧٦. وانظر أيضا ص ٧٨، ٩٣، ٩٩.

(١٢) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٩٣.

(١٣) الفاسي، العقد الثمين، جـ ١ ص ٤٥٩.

(١٤) انظر : الفاسي، العقد الثمين، جـ ١ ص ١٧٦؛ تحصيل المرام، ورقة ٢٦٥ أ؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٨٠؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٣ ب؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٢٢؛ الصباغ، تحصيل المرام، ورقة ٢٢١ ب.

(١٥) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٣ ص ٢٨٠. هكذا يذكر الفاسي ما بين الاثنين من مصاهرة وتواد، ولكن هذه المودة تبدلت عندما استفحل الخلاف بين الأميرين، وأدى هذا الخلاف إلى قطيعة الرحم التي كان من أبرز نتائجها قتل إدريس على يد أبي نمي. وهذه الحادثة من أشد مساوىء المشاركة في الحكم كما سيأتي.

(١٦) التجيبي، مستفاد الرحلة والاغتراب، ص ٣٠٦؛ الخزرجي، العقود اللؤلؤية، جـ ١، ١٥٩؛ العسجد المسبوك، ص ٢٤٣، الفاسي، العقد الثمين، جـ ٣ ص ٢٧٩؛ الطبري، إتحاف فضلاء الزمن، ورقة ١٤ ب؛ ابن حجر العسقلاني في كتابه الدرر الكامنة، القاهرة، مطبعة المدني ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م، يؤرخ لهذه الحادثة في سنة ٦٧٠هـ/١٢٧١م. انظر : جـ ٤ ص ٤٣.

(١٧) التجيبي، مستفاد الرحلة والاغتراب، ص ٢٠٦؛ عماد الدين أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ، جـ ٤ ص ٤٧؛ الفاسي، العقد الثمين، جـ ١ ص ٤٧٠-١؛ جمال الدين يوسف بن تغرى بردى، النجوم الزاهرة، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، بدون تاريخ، جـ ٨ ص ١٩٩-١٠٠.

(١٨) الفاسي، العقد الثمين، جـ ١ ص ٤٢١.

(١٩) نفس المكان.

(٢٠) التجيبي، مستفاد الرحلة والاغتراب، ص ٣٠٦-٧.

(٢١) الخزرجي، العسجد المسبوك، ص ٢٩١؛ الكفاية والأعلام، ورقة ١٨٥ ب؛ الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤ ص ٤٠٤؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ١٣٤؛ الصباغ، تحصيل المرام، ورقة ٢٢٢ أ.

(٢٢) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، جـ ١ ص ٢٧٩؛ الفاسي، العقد الثمين جـ ٤ ص ٢٣٣؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، جـ ٢ ص ١٦٧؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٤ أ.

(٢٣) الخزرجي، العسجد المسبوك، ص ٢٩١؛ الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤ ص ٢٣٢، ص ٤٠٤؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، جـ ٢ ص ١٦٧.

(٢٤) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، جـ ١ ص ٢٨٠؛ العسجد المسبوك، ص ٢٩١؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، جـ ٢ ص ١٦٧؛ المقريزي، السلوك، جـ ١ ص ٩٢٧.

(٢٥) التجيبي، مستفاد الرحلة والاغتراب، ص ٣٠٧؛ الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤ ص ٢٣٤، ٤٠٥-٦؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٤ أ.

(٢٦) إدريس، كنز الأخيار، ورقة ١٩٧ أ - ب؛ الخزرجي، العسجد المسبوك ص ٣٢٢؛ العقود اللؤلؤية، جـ ١ ص ٣٣٣؛ الفاسي، العقد الثمين جـ ٢٤، ص ٢٣٥-٦، ص ٤٠٥.

(٢٧) الخزرجي، العسجد المسبوك، ص ٣٢٢؛ المقريزي، السلوك، جـ ٢ ص ١٤٥؛ ريتشارد مورتيل، الأحوال السياسية والاقتصادية بمكة، الرياض، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥ ص ٧٤.

(٢٨) أبو الفداء، المختصر، جـ ٤ ص ٨٤؛ الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤ ص ٤٠٧-١٠، جـ ٦ ص ٩٦؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ١٥٣-١٥٤، ١٦٠-١٦٣.

(٢٩) أبو الفداء، المختصر، جـ ٤، ص ٩٠؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ١٧؛ ريتشارد مورتيل، الأحوال السياسية، ص ٨١.

(٣٠) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤ ص ٤١٤-٥؛ المقريزي، السلوك، جـ ٢ ص ٣٨٤؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٢٠٤؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٤ ب.

(٣١) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤ ص ٤١٦، جـ ٦ ص ١٠٠-١٠١؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٢٠٧-٨. الواديان هما : حَلْية وعُلَيْب، ويعرفان في الوقت الحاضر باسم الشَّاقَّة الشامية والشَّاقَّة اليمانية، انظر : Al-Zaila i, «The Southern Area, pp.» 107-112.

(٣٢) ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، جـ ٢ص ٢٠٤؛ العصامي، سمط النجوم، جـ ٤ ص ٢٣٤؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٤ ب.

(٣٣) ابن حجر العسقلاني، أنباء الغمر بأبناء العمر، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، جـ ٢، ص ١٧٢؛ ابن فهد، إتحاف الورى جـ ٣ ص ٢٢٦؛ العصامي، سمط النجوم، جـ ٤ ص ٢٣٥.

(٣٤) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤ ص ٤١٦؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٤ ص ٢٢٦-٧.

(٣٥) الفاسي، شفاء الغرام، جـ ١ ص ٢٠٥؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، جـ ١٠ ص ١٤٥؛ جمال الدين محمد بن ظهيرة، الجامع اللطيف، الطبعة الرابعة، مكة، المكتبة الشعبية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م ص ١٩٥.

(٣٦) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦ ص ٦٠-٦١؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٢٣٩.

(٣٧) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٢٣٠؛ ريتشارد مورتيل، الأحوال السياسية، ص ٩٤؛ أحمد الزيلعي، مكة وعلاقاتها الخارجية، الرياض، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الرياض، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ١٨٤-١٨٦. «The Southern Area of the Amirate of Makkah», pp. 100-107.

(٣٨) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٣ ص ٣٩٥، جـ ٦ ص ٦١؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٣٩؛ أحمد زيني دحلان، أمراء البلد الحرام، بيروت، الدار المتحدة للنشر، غير مؤرخة ص ٤٨.

(٣٩) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٣ ص ٣٩٥، جـ ٦، ص ٦١؛ المقريزي، السلوك، جـ ٢ ص ٨٢٠-٢١؛ ريتشارد مورتيل، الأحوال السياسية ص ٩٥-٦.

(٤٠) الخزرجي، العسجد المسبوك، ص ٣٧٤؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٢٤٢؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٢٣٩.

(٤١) الفاسي، شفاء الغرام، جـ ٢ ص ٢٠٥؛ العقد الثمين، جـ ٣ ص ٣٩٦، دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٤٩.

(٤٢) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦ ص ٦٤؛ المقريزي، السلوك، جـ ٢، ص ٨٨٨؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٢٥٨. عن ديار بني شعبة انظر : جمال الدين يوسف بن المجاور، تاريخ المستبصر، تحقيق أوسكر لوفغرين، ليدن، مطبعة بريل ١٩٥١م، جـ ١ ص ٥٢-٣.

(٤٣) الفاسي، شفاء الغرام، جـ ٢ ص ٢٠٥؛ العقد الثمين، جـ ٣ ص ٣٩٧، جـ ٦ ص ٦٥؛ دحلان، أمراء البيت الحرام، ص ٤٩.
(٤٤) المقريزي، السلوك، جـ ٣، ص ٤٨؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٢٧٦؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٤٩.
(٤٥) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤، ص ٦٨؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٤ ب، ٤٣٥ أ.
(٤٦) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٢٩٠-٩١؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٣٤٤؛ الطبري، إتحاف فضلاء الزمن، ورقة ١٤ ب.
(٤٧) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ٦٨؛ ابن فهد، إتحاف الورى جـ ٣، ص ٢٩١؛ ريتشارد مورتيل، الأحوال السياسية، ص ١٠٥.
(٤٨) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤ ص ٦٢٠؛ السنجاري، منائح الكرم ص ٣٢٣-٤؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٥٠.
(٤٩) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦ ص ٦٩؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٢٤٥.
(٥٠) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦ ص ٦٩-٧٠؛ ابن حجر العسقلاني الدرر الكامنة، جـ ١ ص ٢١٥؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٢١٨-٢٠؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٥٠.
(٥١) ابن خلدون، العبر، جـ ٤ ص ٢٣٠؛ الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦ ص ٧٠؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٤٥-٧؛ السنجاري، منائح الكرم، ص ٣٢٥.
(٥٢) ابن حجر العسقلاني، أنباء الغمر، جـ ٢ ص ٢٢٨؛ الدرر الكامنة جـ ١ ص ٢١٥؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٣٤١؛ ريتشارد، الأحوال السياسية، ص ١٠٨.
(٥٣) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، جـ ٢، ص ١٥٩؛ العسجد المسبوك، ص ٤٣٢؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٤٧.
(٥٤) الخزرجي، العسجد المسبوك، ص ٤٣٢؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٣٤١، ٣٥٣؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٥ ب؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٥١.
(٥٥) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، جـ ٢، ص ١٦٠-١؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٥ ب؛ علي بن عبد القادر الطبري، الأرج المسكي في التاريخ المكي، تحقيق محمد بن صالح السليماني قدمت لنيل درجة الدكتوراة من جامعة أدنبرة في عام ١٩٧٩م، ص ١٣٤.
(٥٦) ابن خلدون، العبر، جـ ٤، ص ٢٣١؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٣٦٢؛ السنجاري، منائح الكرم، ص ٣٣٠-١.
(٥٧) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ٢٢٥، ٤٣٥؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٥ ب؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٥٣. كُحِلَ أحمد بن ثقبة، وجماعة من الأشراف على يد أمير مكة، محمد بن أحمد بن عجلان بمشورة من عمه كُبَيْش بن عجلان. انظر : الفاسي، العقد الثمين، جـ ٣، ص ٢٣، جـ ٧، ص ٨٥.

(٥٨) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٣٦٣؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٥٠.
(٥٩) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، جـ ٢، ص ١٦٤؛ العسجد المسبوك، ص ٤٣٨؛ الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ٤٣٥-٦؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٥٣.
(٦٠) ابن خلدون، العبر، جـ ٤، ص ٢٣١؛ المقريزي، السلوك، جـ ٣، ص ٥٦٧؛ ريتشارد مورتيل، الأحوال السياسية، ص ١١٤.
(٦١) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ٤٣٦؛ الجنابي، البحر الزاخر ورقة ٤٣٥ ب.
(٦٢) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ٤٣٨؛ المقريزي، السلوك، جـ ٣ ص ٧١١؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٦ أ.
(٦٣) الخزرجي، العقود اللؤلؤية، جـ ٢، ص ٢٢٨-٩؛ ابن حجر العسقلاني أنباء الغمر، جـ ٣، ص ٢٦٦؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٢٧١-٢.
(٦٤) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤، ص ١٠٣، ١٠٥؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٤٦٢؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٥٥؛ ريتشارد مورتيل، الأحوال السياسية، ص ١٢٥.
(٦٥) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٤، ص ٥٢٥-٧؛ محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع، بيروت، دار الحياة، غير مؤرخة، جـ ٣ ص ١٠٤؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٥٣-٤.
(٦٦) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤، ص ١٢٢؛ ابن ظهيرة، الجامع اللطيف ص ١٩٧؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٢٥٧.
(٦٧) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٥٤٨؛ الجنابي، البحر الزاخر ورقة ٤٣٧ ب؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٥٩؛ ريتشارد، الأحوال السياسية، ص ٣٣.

(٦٨) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤، ص ١٢٨؛ ابن فهد، الدر الكمين، بذيل العقد الثمين، مخطوطة مصورة، جامعة الملك سعود، رقم ف ١٩ ورقة ٩٨ أ.

(٦٩) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤، ص ١٤١؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٤، ص ٥٧٨-٩؛ السخاوي، الضوء اللامع، جـ ٣، جـ ٣، ص ١٠٤.

(٧٠) الفاسي، شفاء الغرام، جـ ٢، ص ٢١٠-٢١١؛ العقد الثمين، جـ ٤، ص ١٣٩-٤٠.

(٧١) انظر : ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٥٧٩-٨١؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٥٩؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٥٩.

(٧٢) ابن حجر العسقلاني، أنباء الغمر، جـ ٨، ص ١١٢، جـ ٩، ص ١٦٠؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٦٣٢. انظر أيضا، حوادث ٨٤٥هـ في الجزء المخطوط بمكتبة الحرم المكي رقم ٢٢٦ تاريخ (دهلوي) وعلمت أن طالباً بكلية الشريعة والدراسات الاسلامية (جامعة أم القرى) يعمل على تحقيقه لنيل درجة الدكتوراة من قسم التاريخ في الكلية نفسها؛ السخاوي، الضوء اللامع، جـ ٣، ص ١٣.

(٧٣) ابن فهد، تحاف الورى، حوادث سنة ٨٤٦هـ؛ الدر الكمين، ورقة ١٥٠ ب؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٦٢-١.

(٧٤) ابن فهد، إتحاف الورى، حوادث سنة ٨٥٠هـ؛ ابن ظهيرة، الجامع اللطيف ص ١٩٨؛ السخاوي، الضوء اللامع، جـ ٣ ص ١٣.

(٧٥) الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٨ ب؛ ابن ظهيرة، الجامع اللطيف ص ١٩٨-٩؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٧٥.

(٧٦) ابن فهد، الدر الكمين، ورقة ١٩ أ؛ الجنابي، البحر الزاخر ورقة ٤٤١ أ.

(٧٧) الضوء اللامع، جـ ٣، ص ١٤، جـ ٧، ص ١٥٢.

(٧٨) الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٤١ ب؛ ابن ظهيرة، الجامع اللطيف ص ١٩٩؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٦٧-٨؛ ريتشارد، الأحوال السياسية، ص ١٦١.

(٧٩) عن منازعة هزاع وجازان لأخيهما بركات بن محمد، انظر : عبد الرحمن ابن الديبع الشيباني، الفضل المزيد، تحقيق محمد عيسى صالحية الكويت، شركة كاظمة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص ١٤٩-٥٣، ١٥٥-٥٨، وما بعدها في أماكن متفرقة؛ عبد القادر بن محمد الجزيري، درر الفوائد المنظمة، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٤ ص ٣٤٩-٣٥٤؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٢٨٢-٢٨٨؛ الطبري، الأرج المسكي، ص ١٣٦؛ دحلان، أمراء البلد الحرام ص ٦٨-٧٠.

(٨٠) الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٤٢ أ؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٨٩.

(٨١) العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٢٨٩؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٧١.

(٨٢) الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٤٢ أ؛ دحلان، أمراء البلد الحرام ص ٧١.

(٨٣) ابن ظهيرة، الجامع اللطيف، ص ٢٠٠؛ الجزيري، درر الفوائد المنظمة ص ٣٥٨؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٢٨٩.

(٨٤) العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٨٩؛ وانظر أيضا : الجزيري درر الفوائد المنظمة، ص ٣٥٩؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٧٢.

(٨٥) ابن ظهيرة، الجامع اللطيف، ص ٢٠٠؛ العصامي، سمط النجوم العوالي جـ ٤ ص ٢٩٢؛ دحلان، أمراء البلد الحرام، ص ٧٣.

(٨٦) نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة، تحقيق جبرائيل سليمان جبور، بيروت، المطبعة الأميركانية ١٩٤٥م جـ ١ ص ١٦٤؛ محمد ابن علي الطبري إتحاف فضلاء الزمن بتاريخ ولاية بني الحسن، تحقيق ناصر بن عبد الله البركاتي، قدمت لنيل درجة الدكتوراة من جامعة مانشستر في عام ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، جـ ٢ ص ٢٥؛ العيدروسي في كتابه النور السافر بغداد، المكتبة العربية ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م، ص ١٥٢، يذكر أن أبا نمي توفي في سنة ٩٣٠هـ/١٥٢٣م.

(٨٧) انظر، العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٩٣-٣٣٠، ٣٥٢، ٣٦٠، ٣٩٢، ٤٠٥، ٤٣٦، ٤٩٢، ٥١٧، ٥٤٦، وفي أماكن متفرقة.

(٨٨) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٧٩،ص ٣٥٠، ٣٥٤. عن اعتقاد حكام الأشراف في المذهب الزيدي، انظر على سبيل المثال : شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، الذيل على الروضتين، تحقيق عزت العطار الحسيني، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٤م، ص ١٢٣؛ الفاسي، العقد الثمين، جـ ١، ص ٤٦٧، جـ ٦، ص ٩٧؛ العسقلاني، أنباء الغمر، جـ ١ ص ١٧٢؛ الدرر الكامنة، جـ ١، ص ٦٦-٢٠٤؛ أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، بدون تاريخ، جـ ٥، ص ٥٢، جـ ٧ ص ٣٣٤، جـ ١٣، ص ٢٢٧؛ ريتشارد، الأحوال السياسية، ص ٦٧، حاشية ١٨.



(٨٩) انظر : ابن خلدون، العبر، جـ ٤، ص ٢٣٧-٢٤٠، ٢٤٥-٢٤٦؛ القلقشندي، صبح الأعشى، جـ ٥، ص ٤٦-٥٠، جـ ٧، ص ٣٣٢-٣٣٤، جـ ١٣، ص ٢٢٧؛ يحيى بن الحسين، غاية الأماني، تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور ومحمد مصطفى زيادة، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، جـ ١، ص ١٦٦-١٦٨، والصفحات التي بعدها في أماكن متفرقة.

(٩٠) يذكر ابن فضل الله العمري رواية عن الشريف مبارك بن عطيفة ابن أبي نمي : أن حكام مكة يدينون بالطاعة لإمام الزيدية باليمن، ويعتقدون أنهم نوابه. انظر : التعريف بالمصطلح الشريف، القاهرة، مطبعة العاصمة، ١٣١٢هـ، ص ١٦٠؛ وانظر أيضا : القلقشندي، صبح الأعشى، جـ ٥، ص ٥٢، جـ ٧، ص ٣٣٤، جـ ١٣، ص ٢٢٧.

(٩١) سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٣٩٢.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٥.

(٩٣) التجيبي، مستفاد الرحلة والاغتراب، ص ٣٠٧.

(٩٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٩٥) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤، ص ١٢٨؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣ ص ٥٤٨؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٥٩.

(٩٦) انظر، الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤، ص ١٢٨؛ ابن فهد، الدر الكمين، ورقة ٩٨ أ.

(٩٧) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٣، ص ٩٥.

(٩٨) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٥١٥؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٧ أ - ب.

(٩٩) ابن فهد، إتحاف الورى، القسم المخطوط، حوادث سنة ٨٤٧هـ. الواديان هما : وادي عُلَيْب، ووادي حَلْيَة، ويعرفان في الوقت الحاضر باسم الشاقة الشامية والشاقة اليمانية؛ انظر الزيلعي، «حاكم السرين» ص ٣٠.

(١٠٠) ابن الديبع، الفضل المزيد، ص ١٥٢؛ عبد العزيز بن فهد، بلوغ القرى، ورقة ١٢١ أ؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤ ص ٢٨٣.

(١٠١) القادة العُمَرة : لعلهم نسبة إلى عمر بن مسعود، أحد موالي الشريف أبي سعد، الحسن بن علي بن قتادة. والحُمَيْضَات : لعلهم نسبة إلى موالي الشريف حميضة بن أبي نمي. انظر : الفاسي، العقد الثمين، جـ ٢، ص ٧٣، جـ ٣، ص ٤٤١؛ ريتشارد مورتيل، الأحوال السياسية، ص ٨٨، حاشية ١٨٦.

(١٠٢) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٧، ص ١٢١؛ ابن فهد، إتحاف الورى جـ ٣، ص ٢٠٨.

(١٠٣) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٣، ص ٣٩٥، جـ ٦، ص ٦١؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٣٩.

(١٠٤) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، جـ ٣، ص ٢٩١؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٤٤.

(١٠٥) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤، ص ٦١٩، جـ ٦، ص ٦٨-٦٩. تقع مدينة حَلْي بن يعقوب على بعد حوالي ٧٠كم إلى الجنوب الشرقي من القنفذة، الميناء المعروف على ساحل البحر الأحمر. انظر أحمد الزيلعي، «المواقع الإسلامية المندثرة في وادي حلي» حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الرسالة التاسعة والثلاثون، الحولية السابعة، الكويت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ١٦-٢٦.

(١٠٦) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٢٩٥-٢٩٦؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٥ أ.

(١٠٧) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٣، ص ٩٢؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٥ أ.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٩٣؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٣٤٤.

(١٠٩) انظر : الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ٢٠٩؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، ٤، ص ٢٥١.

(١١٠) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ٢٠٩، ٤٣٩؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٥ أ.

(١١١) ابن خلدون، العبر، ص ٢٣٢؛ السنجاري، منائح الكرم، ص ٣٣١.

(١١٢) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ٢١١-٢١٢.

(١١٣) الفاسي، المصدر نفسه، ص ٢١٢-٢١٣؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٢٩٤.

(١١٤) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤، ص ٨٨-٩٠. وادي مَرّ، أو مر الظهران : أكبر أودية مكة من الشمال، وهو على بعد مرحلة منها. انظر : القلقشندي، صبح الأعشى، جـ ٤، ص ٢٥٩.

(١١٥) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٤٠٥.

(١١٦) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤، ص ٩٢.

(١١٧) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٥٢٥-٦.

(١١٨) العقد الثمين، جـ ٤، ص ١٢٥. وانظر أيضا : ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٥٤٢.

(١١٩) انظر : الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ٢٠٩، ٤٣٨؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٣٧٧؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٢٤، ص ٢٥١.

(١٢٠) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٥، ص ٥٤٣-٤؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٣٥٨-٩؛ السنجاري، منائح الكرم ص ٣٤٥-٦.

(١٢١) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٤، ص ١٢٨-٩.

(١٢٢) ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٦٠٤-٦٠٥؛ العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٦٠.

(١٢٣) ابن فهد، إتحاف الورى، القسم المخطوط، حوادث سنة ٨٥٧هـ؛ الدر الكمين، ورقة ٦٧ ب.

(١٢٤) انظر : الفاسي، العقد الثمين، جـ ٣، ص ٩٣، جـ ٤، ص ٣٩٥، جـ ٦، ص ٩٥، ٤٣٢.

(١٢٥) انظر : العسقلاني، أنباء الغمر، جـ ١ ص ١٧٢؛ الدرر الكامنة، جـ ١، ص ٢١٥؛ السخاوي، الضوء اللامع، جـ ٣، ص ١٠٤؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٥ أ.

(١٢٦) الفاسي، العقد الثمين، جـ٣، ص ٣٩٦، جـ ٦ ص ٦٣-٤؛ المقريزي السلوك، جـ ٢، ص ٨٨٧-٨.

(١٢٧) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ٢٠٩، ٤٣٨؛ العسقلاني، أنباء الغمر، جـ ١، ص ٥٠١؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٣٧٧. ولمزيد من الأمثلة على ذلك انظر : الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ١٠١؛ الجنابي، البحر الزاخر، ورقة ٤٣٤ ب، ٤٣٦ أ؛ السنجاري، منائح الكرم، ص ٣١٣.

(١٢٨) سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢٥٢.

(١٢٩) عبد العزيز بن فهد، بلوغ القرى، ١٢٨ أ؛ ريتشارد مورتيل، الأحوال السياسية، ص ١٦٥.

(١٣٠) انظر : على سبيل المثال، الفاسي، العقد الثمين، جـ ٦، ص ٦٠، ١٠٠؛ العسقلاني، أنباء الغمر، جـ ٤، ص ٢٦٧؛ المقريزي، السلوك جـ ٢، ص ٨٢٠؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ٣٧٠.

(١٣١) انظر : ابن عنبة، عمدة الطالب، ص ١١٧-١٨؛ الفاسي، العقد الثمين جـ ٤، ص ٢٣٨-٤٢؛ العسقلاني، الدرر الكامنة، جـ ٢، ص ١٦٧-٨.

(١٣٢) أنظر : الفاسي، العقد الثمين، جـ ٣، ص ٣٩٦، جـ ٤، ص ١٠٩، ١١٧-٨، جـ ٦، ص ٦٢، ١٧٠؛ ابن فهد، إتحاف الورى، جـ ٣، ص ١٣٦، ٥١٤-٥.

(١٣٣) الفاسي، العقد الثمين، جـ ٧، ص ٥٠؛ انظر أيضا : العصامي، سمط النجوم العوالي، جـ ٤، ص ٢١١-١٢.

(١٣٤) أبو شامة، الذيل على الروضتين، ص ١٢٣.





الحركة الفقهية
ومشاهير الفقهاء
في العراق
خلال عصر
التابعين
أولاً :
الكوفة
د. حميدان بن عبد الله الحميدان

أولاً : الكوفـــــه :

مقدمـــــة :

يعتبر عصر التابعين وتلاميذهم – والذي يمتد من النصف الثاني من القرن الأول الهجري إلى نهاية الثلث الأول من القرن الثاني الهجري – من أهم المراحل في تاريخ الفقه الإسلامي، حيث يشكل عصرهم حلقة الوصل بين فقهاء الصحابة من جهة وأئمة المذاهب من جهة أخرى.

لقد عنى هذا البحث بدراسة فقهاء التابعين في الكوفة مُرَكِّزاً على نشأة هذا المركز، ودور الصحابة في ذلك وتطور الحركة الفقهية في العراق ومشاهير الفقهاء خلال هذه الفترة، كيف تم إعدادهم ومصادر علمهم وموقفهم من التيارات الفكرية في عصرهم، ودورهم في إثراء الفقه الإسلامي بالآراء الاجتهادية، وإعدادهم للطبقة التالية من الفقهاء لا سيما تلاميذ التابعين الذين أصبحوا فيما بعد أساتذة أئمة المذاهب في العراق.

هذه الدرسة تشكل مدخلاً لدراسة المناهج والاتجاهات الفقهية لدى فقهاء التابعين في العراق، وهو أمر من الأهمية بمكان لا سيما إذا عرفنا أن مؤرخي الفقه الإسلامي يعتبرون عصر التابعين مرحلة التمايز بين المناهج الاجتهادية وانقسامهما إلى اتجاهين بارزين، أهل الحديث في الحجاز، وأهل الرأي في العراق. ولأنني أرى أن دراسة المناهج الاجتهادية لا بد أن تسبق بدراسة كهذه يتم التركيز فيها على دراسة الشخصيات الفقهية المؤثرة في الحركة الفقهية، وحتى يمكن أخذ نماذج من اجتهاداتهم ودراستها لاستنتاج المناهج منها. وقد اضطررت في ثنايا هذه الدراسة إلى الحديث عن المناهج الاجتهادية أحياناً، وذلك لأسباب تتعلق بإيضاح الدور العلمي لبعض الشخصيات الفقهية الهامة في هذه المرحلة، ولكن ذلك كان بإيجاز شديد حيث أن المناهج هي موضوع دراسة قادمة ينوي الباحث القيام بها.

نشأة وتطور الحركة الفهية في الكوفة :

حينما أنشأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه الكوفة لتكون معسكراً للمسلمين المشاركين في حركة الفتح الإسلامي، كان بذلك يضع اللبنات الأساسية لتكوين مركز من أهم المراكز الفقهية في التاريخ الإسلامي. فبعد أن استوطن الناس هذا المصر استوطن معهم العديد من صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام للمشاركة في الجهاد ونشر الإسلام، وكان هؤلاء الصحابة بمثابة مرجع يعود إليه الناس في كل ما يتعلق بأمورهم الدينية والدنيوية. ولم يكن الأمر مجرد صدفة في وجود هؤلاء الصحابة، بل أن الخليفة في المدينة اختار عدداً من كبار الصحابة والتابعين ليتولوا إدارة أمور البلاد المفتوحة وليتحملوا مسؤولية الإفتاء وإرشاد الناس في أمور دينهم.

ففي الكوفة نجد أن الخليفة عمر أرسل عدداً من أصحابة ولم يكن دور هؤلاء كما أسلفنا - قاصراً على إدارة أمور البلاد، بل كان شاملاً بالاضافة إلى ذلك القيام بدور علمي له أهميته وخطره، فنشر الدعوة والفكر الإسلامي بين الساكنين من العرب وغيرهم كانت من أهم الأمور التي تشغل بال الخليفة ولذلك خص أهل الكوفة بآثر الرجال لديه من الصحابة، فبعث إليهم بعبد الله بن مسعود وكتب معه لأهل الكوفة قائلاً : «قد بعثت إليكم بعبد الله وخرت لكم وآثرتكم على نفسي[١]». ولم يكن عبد الله وحده بل كان معه آخرون من الصحابة، وإنما خصه عمر بالذكر لمنزلته العلمية، وإلا فهو قد بعث معه عمَّار بن ياسر وحذيفة بن اليمان، وعثمان بن حنيف. ثم أن الكوفة قد نزلها جمع هائل من الصحابة الكبار الذين عاصروا الدعوة الإسلامية منذ نشأتها، فالمصادر تشير إلى أنه قد نزلها ثلاثمائة من أصحاب الشجرة. وسبعون من أهل بدر.[٢] فإذا كان هذا العدد قد نزل الكوفة فلا بد أن يكون من بينهم من كان له تأثير في نمو مركز الكوفة العلمي. ولكن التأثير البالغ بلا شك كان لأولئك الصحابة المفتين مثل ابن مسعود ولذلك نجد الخليفة ينص في خطابه لأهل الكوفة على مهمته الأولى قائلاً : «إني والله الذي لا إله إلا هو آثرتكم بعبد الله علي نفسي فخذوا عنه».[٣] وعبد الله بن مسعود يعتبر من بين السبعة المكثرين من الفتوى في عهد الصحابة.[٤] وكذلك من بين الذين نزلوا الكوفة وبقوا فيها مدة تجعلهم يؤثِّرون في التفكير العلمي والتطور الفقهي لهذا المركز علي بن أبي طالب، فهو قد اضطر إلى الإقامة في الكوفة إبَّان خلافته، وقد كان مهتما بتفقيه الناس بأمور دينهم لدرجة أنه كان يخصص أوقاتا معينة لطلبة العلم ليتلقوا عنه.[٥]

ولكن بالرغم من نزول هذا العدد الجم من الصحابة ولا سيما فقهائهم في الكوفة فإن التأثير البالغ كما يبدو من خلال المعلومات التي أوردتها المصادر كان لابن مسعود، فلقد كان دوره بارزاً وتأثيره واضحاً في تكوين مركز الكوفة العلمي، ويبدو أن ذلك بسبب إقامته الطويلة نسبياً فهو قدم الكوفة في عهد عمر بن الخطاب ولم يتركها إلا في عام ٣٠هـ قبل وفاته بسنتين.(٦) وتشير المصادر إلى أنه تمكن خلال إقامته في الكوفة من تكوين مجموعة من المهتمين بالناحية العلمية لدرجة أنه كان يطلق عليهم اسم القراء تمييزاً لهم عن غيرهم من الناس. وقد ظهر من بين هؤلاء طائفة مخصوصة تميَّزت عن سائر القراء باطِّلاعها وتفقهها في علوم الدين. وإذا كان ابن مسعود ومن معه من الصحابة قد قاموا بتعليم القرآن ونشر علوم الدين من خلال جلساتهم ولقاءاتهم بالناس جميعاً دون تمييز لمن يحضر هذه الحلقات كما يحدثنا عبد الله بن مرداس عن ذلك بقوله : «كان عبد الله يخطبنا كل خميس» وعلقمة بن قيس يقول : «كان عبد الله بن مسعود يقوم قائماً عشية كل خميس».(٧) إلا أننا نجد بجانب هذه الحلقات العامة الأسبوعية لقاءاً خاصاً لمجموعة معينة من هؤلاء القراء استأثرت باهتمام ابن مسعود وذلك لما ظهر على أفرادها من رغبة ومقدرة تتعدى حدود مجرد القراءة العادية للقرآن إلى أن تتفقه في علوم الدين، وكانوا يسمون بأصحاب عبد الله، وقد أصبح لهؤلاء الأصحاب أهمية كبرى في تاريخ الفقه الإسلامي لدرجة أن قال عنهم ابن القيم : «والدين والفقه والعلم انتشر في الأمة عن أصحاب ابن مسعود»(٨) ويروى عن علي بن أبي طالب قوله : «كان أصحاب عبد الله سرج هذه القرية».(٩)

فمن هم أصحاب ابن مسعود ؟ وكيف تميزوا عن غيرهم، وما هو الدور العلمي الذي قاموا به في مركز الكوفة العلمي ؟ تشير المصادر إلى أن عبد الله حين اختياره لهذه المجموعة كان حريصاً جداً في أن تتوفر في الفرد منهم شروط معينة. وقد أدركوا أن حضور هذه اللقاءات الخاصة ليس متاحاً لكل من يريد، فأحد هؤلاء الأصحاب يقول معلقاً على موقف ابن مسعود من اختيار أفرادها، وموضحاً بحث عبد الله عن شروط معينة لا بد أن تتوفر في من يختاره ليكون من بين هؤلاء النخبة فهو يقول : «إنه كان الرجل ليتبعنا إلى عبد الله فما يقبله يرده».(١٠) هذا الرد من قبل عبد الله لمن أراد أن يلتحق بهذه المجموعة الخاصة ليس له تفسير سوى حرصه على مستوى هذه المجموعة، والتي وصلت إلى مرحلة متقدمة في تحصيلها العلمي فهو يريد المحافظة عليها وإعدادها بشكل جيد قد لا يتوفر إذا التحق بها من لا يصل إلى مستواها من حيث التحصيل.

أما تحديد هؤلاء الأصحاب فلا بد من الإشارة إلى الروايات المختلفة بعض الشيء حول تسميتهم فابن سعد يروي عن إبراهيم التيمي قوله : «كان فينا ستون شيخاً من أصحاب عبد الله».[١١] ويبدو أن هؤلاء الأصحاب لم يكونوا جميعاً على درجة واحدة من حيث المكانة العلمية، بدليل أن الروايات تشير إلى أن الذين تولوا الإفتاء من بين هؤلاء الأصحاب عدد قليل. فالرواية الثانية لابن سعد عن إبراهيم تقول : «كان أصحاب عبد الله الذين يقرؤون ويفتون ستة». وفي رواية أخرى لابن سعد نجد أنه يشير إلى أنهم خمسة «كان أصحاب عبد الله بن مسعود خمسة».[١٢] وفي ترتيب مكانتهم خلاف فابن سعد يروي «فمنهم من يقدم عبيدة ومنهم من يقدم علقمه، وقيل لحماد : عدّهم قال : عبيدة ومسروق والهمداني وشريح».[١٣] والشيرازي في الطبقات يشير إلى أنهم ستة.[١٤]

ويبدو أن أكثر الروايات متفقة على أنهم ستة، لكن هناك خلاف في التحديد فابن سعد يشير في أكثر رواياته إلى ستة هم علقمة والأسود ومسروق وعبيدة، والحارث بن قيس وعمرو ابن شرحبيل، وفي إحدى الروايات يبدل الحارث بن قيس بشريح.[١٥] أما الشيرازي في الطبقات فبعد أن عدهم على أساس أنهم ستة، وهو بهذا يتفق مع رواية ابن سعد إلا أنه يختلف معه من حيث التسمية، وإن كان ذلك في نطاق ضيق فقد أسقط الشيرازي من بين من عدَّهم ابن سعد عمرو بن شرحبيل، وأضاف مكانه الحارث الأعور.[١٦]

وفي تفسير هذا الاختلاف في الروايات حول العدد أولاً ثم حول الأسماء، يبدو أنها تعبر عن وجهات نظر الراوين ممن أدركوا هذه الفترة، حول المشهورين من أصحاب ابن مسعود، وذلك حسب تقدير أولئك الرواة وآرائهم. ويجوز أن هذا التقدير وتلك الآراء يخالفهم فيها غيرهم من الرواة فابراهيم التيمي يرى أنهم ستة هم : علقمة، والأسود، ومسروق، وعبيدة، والحارث بن قيس، وعمرو بن شرحبيل، كما يظهر من الرواية السابقة لابن سعد، ولكن رأو آخر يرى أنهم خمسة، هم : عبيدة، وعلقمة، ومسروق، وعمرو بن شرحبيل، وشريح.[١٧] وفي نفس الوقت يروي الشيرازي عن ابن سيرين أحد كبار علماء التابعين في عصره رأيه في المشهورين من أصحاب ابن مسعود قائلا : «أدركت الكوفة وبها أربعة يعدون للفقه فمن بدأ بالحارث ثنى بعبيدة. ومن بدأ بعبيدة ثنى بالحارث ثم علقمة الثالث وشريح الرابع.»[١٨]

ولا بد من الإشارة إلى البارزين من هؤلاء الأصحاب، والذيى كان لهم دور هام في المرحلة الأولى من عصر التابعين، لا سيما بعد وفاة علي بن أبي طالب بالكوفة عام ٤٠هـ. والذي

يمكن استخلاصه من الروايات المختلفة حول تسميتهم وعددهم أن هناك على الأقل سبعة من كبار أصحاب ابن مسعود تبوأوا مركز الصدارة في الكوفة خلال المرحلة الأولى على درجات متفاوتة من حيث الشهرة والمكانة العلمية في هذا المركز العلمي وهم على حسب تسلسل تاريخ وفاتهم، علقمة بن قيس النخعي المتوفى سنة ٦٢هـ. ومسروق بن الأجدع المتوفى سنة ٦٣هـ، والحارث الأعور المتوفى سنة ٦٤هـ، وأبو ميسرة عمرو بن شرحبيل المتوفى سنة ٦٤هـ، وعبيدة بن عمرو السلماني المتوفي سنة ٧٢هـ، والأسود بن يزيد النخعي المتوفى سنة ٧٥هـ، وشريح بن الحارث الكندي المتوفى سنة ٨٢هـ.(١٩)

هؤلاء هم المشهورون من تلاميذ ابن مسعود والذي غلب عليهم اسم أصحاب ابن مسعود، وهذا لا يعني بأن إعدادهم كان مقصوراً عليه فقط، فعلى الرغم من اعتزاز هذه الطائفة من العلماء بتلقيها عن عبد الله بن مسعود وتفضيلها له كما يظهر من مقولة أحدهم: «ما كان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أفقه من صاحبنا عبد الله، يعني ابن مسعود»(٢٠)، وقال علقمة بن قيس حين مال مسروق إلى قول زيد بن ثابت في التشريك في ميراث الجد مع الإخوة: «هل أحد منهم أثبت من عبد الله، فقال مسروق: لا ولكن رأيت زيد بن ثابت وأهل المدينة يشركون».(٢١) ويقول الشعبي أحد كبار علماء التابعين: «ما دخلها أحد من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنفع ولا أفقه صاحباً منه، يعني ابن مسعود».(٢٢) ولكن بالرغم من ذلك فإن مصادر علم هذه المجموعة لم تكن مقصورة عليه، لأننا نعرف أن بعضاً منهم قد التقى بكبار علماء الصحابة وأخذ عنهم فالأسود بن يزيد النخعي كان يلزم عمر ابن الخطاب ويروي عنه وقبل أن يهاجر ويلزم عمر لزم معاذ بن جبل إبَّان إقامة معاذ باليمن وروى عنه، كل ذلك تمَّ قبل انتقاله للكوفة وقبل أن يصبح في عداد أصحاب ابن مسعود.(٢٣) وحينما قدم علي بن أبي طالب الكوفة كان هؤلاء العلماء من بين الذين اهتموا بلقائه والأخذ عنه حتى قيل: «كان أصدق الناس عند الناس على عليّ أصحاب عبد الله».(٢٤) وكيف يكونون أصدق الناس في الرواية عنه إلا لأنه التقى بهم كثيراً وأخذوا عنه، وهو كما عرفنا أحد الفقهاء المكثرين من الفتوى من الصحابة. وقد كان له لقاء بهؤلاء العلماء في أوقات مخصوصة.(٢٥) كما أن من بين هؤلاء الأصحاب بعض التابعين الذين بعثهم عمر ابن الخطاب إلى الكوفة لتولي مسؤوليات لها علاقة وثيقة بالفقة والتشريع، فشريح الكندي، الذي تعده بعض الروايات أحد أصحاب ابن مسعود، قد بعثه عمر لتولي قضاء الكوفة. ولا بد أن يكون شريح قد أعد لهذه المهمة بالتلقي عن كبار الصحابة في المدينة قبل تعيينه قاضياً

-للكوفة. والذي يمكن الوصول اليه من خلال هذه المعلومات أن هؤلاء النخبة من العلماء قد تضافرت عدة عوامل لتجعل منهم علماء متميزين في مركز الكوفة العلمي مع بداية النصف الثاني من القرن الأول الهجري.

لقد كان لهؤلاء العلماء دور هام خلال هذه المرحلة من نمو الفقه الإسلامي فهي المرحلة التي تلت عصر كبار الصحابة في العقد الخامس والسادس والسابع من القرن الأول، فبعد مرحلة التأسيس التي شارك فيها كبار الصحابة جاءت مرحلة هؤلاء العلماء. ولقد ساهموا بجهد واضح في تأصيل الاتجاه الفقهي لمركز الكوفة العلمي ونستطيع أن نلمس ذلك من خلال ما أوردته المصادر من مساهمات لهؤلاء الفقهاء فعلقمة بن قيس النخعي أحد البارزين منهم كان يستفتي حتى من قبل الصحابة، فالشيرازي يروي عن ابن أبي ظبيان قوله : «قلت لأبي : كيف تأتي علقمة وتدع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم. قال : يا بني إن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا يسألونه»،[٢٦] وكان يقال عن عبيدة السلماني «ليس بالكوفة أعلم بالفريضة من عبيدة» ونظراً لهذه الشهرة واعترافاً بمكانته العلمية نجد أن قاضي الكوفة شريح ابن الحارث يحيل إليه بعض القضايا التي تحتوي على فرائض.[٢٧] كما تظهر هذه المساهمات من خلال التصدي لمشاكل الناس فعلقمة بن قيس وإن كره أن يقيم لنفسه حلقة خاصة في المسجد خشية الشهرة وأن يشار إليه.[٢٨] فإن ذلك لم يمنعه من أن ينشر علمه في الكوفة بإجابة السائلين حتى ولو كان مشغولاً بأمر خاص في بيته.[٢٩] وسنتطرق لدوره العلمي بشكل أوسع حينما نتحدث عنه كممثل للمرحلة الأولى من عصر التابعين في الكوفة. وكان مسروق بن الأجدع على القضاء في هذه المرحلة، ودور القضاء هام جداً لا سيما في المرحلة الأولى من تطور الفقه الإسلامي، حيث أن أحكام القضاء تشكل أحد المصادر الهامة لنمو الثروة الفقهية. وكان مسروق يقول عن مهمته : «لأن أقضي بقضية فأوافق الحق أو أصيب الحق أحبُ إليّ من رباط سنة في سبيل الله».[٣٠] وفي مجال المقارنة بينه وبين شريح يروي ابن سعد عن الشعبي قوله : «كان مسروق أعلم بالفتوى من شريح، وكان شريح أعلم بالقضاء وكان شريح يستشير مسروقاً».[٣١] وكان لمسروق دور هام من الناحية العلمية في مركز الكوفة لا سيما بعد وفاة علقمة ويروي البغدادي عن سفيان قوله : «بقي مسروق بعد علقمة لا يفضل عليه أحداً»[٣٢] وإن كان ذلك لم يستمر طويلاً حيث توفي مسروق بعد علقمة بسنة واحدة، إلا أن ذلك يبين المكانة الرفيعة التي كان مسروق يتمتع بها بين أصحاب ابن مسعود.

ودور هؤلاء النخبة من العلماء في هذه المرحلة لم يقتصر فقط على مجرد التصدي للمشكلات الفقهية التي تطرأ في وقتهم وتصدُّر الإفتاء في الكوفة وتولى مسؤوليات القضاء في العراق، بل إن الدور الهام الذي قاموا به يتعدى حدود ذلك. وذلك بتهيئتهم لطبقة جديدة من الفقهاء، فمشاهير علماء الكوفة في مرحلة التابعين كانوا تلاميذ لهؤلاء العلماء في مرحلة صغار الصحابة. وإذا كان الفقهاء من صغار الصحابة أمثال ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله قد تصدروا الحركة الفقهية في الحجاز خلال هذه المرحلة،[٣٣] فإن هؤلاء العلماء من أصحاب ابن مسعود، ومن في طبقتهم قد قاموا بدور مشابه لدور صغار الصحابة من حيث إعدادهم للجيل الثاني من فقهاء التابعين في مركز الكوفة فإبراهيم النخعي إمام الكوفة وعالمها المشهور خلال عصر التابعين، وعامر الشعبي وغيرهم من فقهاء الكوفة في أواخر القرن الأول الهجري كانوا تلاميذاً لعلقمة بن قيس النخعي ولعبيدة السلماني، فالذهبي يشير إلى مصادر علم هذه الطبقة من العلماء ويقول بأنهم رووا عن علقمة وعبيدة. ويشير إلى مصادر علم إبراهيم بن يزيد النخعي قائلاً بأن فقيه العراق قد روى عن علقمة ومسروق وخاله الأسود ابن يزيد وشريح القاضي وعبيدة السلماني[٣٤]. وهؤلاء هم المشاهير من أصحاب ابن مسعود في الكوفة.

والإعداد للجيل الثاني من الفقهاء في مركز الكوفة العلمي أخذ أشكالاً متعددة، منها الرواية المباشرة عنهم، ومنها حضور الجلسات والحلقات الخاصة كتلك التي يعقدها علقمة في بيته، أو حلقة المسجد التي كان عبيدة يعقدها، أو الجلسات الخاصة التي كان يرتادها جيل التلاميذ في هذه المرحلة عند مسروق بن الأجدع، كما يشير إلى ذلك ابن سرين أحد التلاميذ في هذه الفترة[٣٥]. ولقد أثَّر هؤلاء الأصحاب في جيل التلاميذ بحيث نستطيع أن نلمس هذا الأثر في الربع الأخير من القرن الأول الهجري من خلال نظرتنا إلى الحياة العلمية في مركز الكوفة، حيث أصبح هذا المركز يعج بالعلماء وظهرت الحلقات العلمية المشهورة في مسجد الكوفة لا سيما الفقهية منها كحلقة إبراهيم النخعي وغيره من الفقهاء.

وسنتناول فيما يلي المشاهير من فقهاء التابعين بالكوفة خلال عصر التابعين بالدراسة محاولين التعرف على حياتهم العلمية ودورهم في الحركة الفقهية لهذا المركز الهام.

مشاهير الفقهاء في الكوفة :

لمعرفة المشاهير من الفقهاء في عصر التابعين في هذا المركز لا بد من تجزئة عصر التابعين إلى مراحل ثلاث :

المرحلة الأولى : تبدأ من عام الأربعين، وتنتهي بمنتصف النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وفي خلال هذه المرحلة كان الدور البارز لكبار علماء التابعين في الكوفة على العكس مما لاحظنا في دراستنا السابقة للحركة الفقهية في الحجاز، حيث الدور القيادي في الحركة الفقهية في هذه الفترة لا يزال لصغار الصحابة. أمّا في الكوفة فعلى الرغم من وجود عدد من الصحابة فيها على قيد الحياة إلا أنَّ هؤلاء لم يكونوا من بين المشهورين بكثرة الفتوى. لذا فإن الأوائل من علماء التابعين من تلاميذ ابن مسعود وعمر وعلي بن أبي طالب هم الذين تولوا قيادة مركز الكوفة العلمي تدريساً وإفتاءاً. ونظراً لكثرة هؤلاء العلماء - كما سبق أن أشرنا - فلا يسعنا في دراسة كهذه أن نترجم لهم جميعا ولكن سنختار من بينهم شخصيتين هامتين لندرسهما ممثلين لهذه المرحلة، وهما أبو شبل علقمة بن قيس بن عبد الله النخعي المتوفى سنة ٦٢هـ، وأبو عمرو عبيدة بن عمرو السلماني المتوفى سنة ٧٢هـ.

علقمة بن قيس بن عبد الله النجعي :

كان علقمة من بين أصحاب ابن مسعود المقربين إليه، بل لقد كان من أكبرهم مقاماً كما يشير إلى ذلك النووي في ترجمته.(٣٦) وقد تلقى علقمة علومه الأولية من ابن مسعود ويروي الأسود النخعي مشاهدته لهذه البداية قائلاً : «إنه رأى عبد الله بن مسعود يعلّم علقمة التشهد كما يعلمه السورة من القرآن».(٣٧) ويبدو أنه كان لعلقمة من المزايا ما جعله يحتل مكانة خاصة عند ابن مسعود. فلقد كان حسن الصوت بالقرآن، وعبد الله يحب أن يسمع القرآن منه مرتلاً.(٣٨) وكان علقمة حريصاً على التعلم مما جعله أثيراً عند ابن مسعود فقد فضله على سائر زملائه، وأوضح بأن علقمة له من المقدرة العلمية مثل ما كان لعبد الله نفسه فهو يقول : «ما أقرأ شيئاً ولا أعلم شيئاً إلا وعلقمة يقرؤه أو يعلمه».(٣٩) وعبد الله بن مسعود بهذه العبارة يرشح علقمة ليحتل المركز القيادي في الكوفة من حيث الإفتاء وتعليم القرآن فقد ورد «أن عبد الله بن مسعود قد أمر علقمة أن يقرىء من بعده».(٤٠) وتعليم الناس القرآن في هذه المرحلة من التطور العلمي والفقهي لم يكن مجرد

تعليم لكيفية القراءة بقدر ما كان دراسة لنصوص القرآن وتفهماً عميقاً لها وعملاً دائما بما يوحي به القرآن من أحكام. من أجل ذلك كان الناس في هذه المرحلة يأتون إلى قارىء القرآن يسألونه عن أحكام أمور دينهم ودنياهم.

وعلقمة مثله مثل بقية علماء التابعين لم يقتصر على التلقي عن صحابي واحد، ففي الوقت الذي نجده قد لازم عبد الله بن مسعود فترة طويلة وتلقى عنه القرآن والكثير من أحكام الفقه نجده أيضاً التقى بكبار الصحابة وفقهائهم المعروفين بكثرة الفتوى، فهو قد التقى بعمر وروى عنه كما التقى بعثمان وعلي بن أبي طالب وحذيفة بن اليمان وسلمان وأبي الدرداء وروى عنهم جميعاً.[٤١] ولم يكن ذلك مجرد صدفة بل إنه قد يضطر إلى السفر للالتقاء بأحد هؤلاء الصحابة، فهو في سبيل الالتقاء بأبي الدرداء والأخذ عنه قد رحل إلى دمشق وأخذ عنه في جامع دمشق.[٤٢] ونتيجة لجهود علقمة التي بذلها في سبيل التحصيل العلمي استطاع أن يكوِّن لنفسه مكانة علمية عالية، وبالتالي شارك كبار الصحابة دورهم في هذه المرحلة، ففي الوقت الذي كان زيد بن ثابت وعائشة وعبد الله بن عمر يفتون الناس بالمدينة وعبد الله ابن عباس بمكة، كان علقمة يقوم بدور مشابه لهم مع بقية زملائه من التابعين أصحاب ابن مسعود مما جعل بعض الصحابة الموجودين في الكوفة ربما توجهوا إليه ببعض أسئلتهم العلمية كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.[٤٣] وإذا كان الصحابة يتوجهون إليه بأسئلتهم فلا بد أن يكون قد حصل على ثقتهم، وأن له من العلم بما يمكنه من ذلك. وقد ساعد علقمة على تبوأ هذه المكانة الرفيعة في الكوفة خلال هذه المرحلة، خلقه الرفيع الذي كان يتمتع به. وهدوء لا يقارن إلا بهدوء أستاذه ابن مسعود، فهذا عمرو بن شرحبيل التلميذ الآخر لابن مسعود يقول لزملائه: «انطلقوا بنا إلى أشبه الناس هدياً وسمتاً بعبد الله بن مسعود، يقصد علقمة بن قيس».[٤٤] وإذا كان أستاذه عبد الله قد فضَّله على بقية زملائه، فإننا سنجد أن جيل التلاميذ قد أدرك ذلك. فهذا تلميذ علقمة وابن اخته فقيه الكوفة في عصره إبراهيم بن يزيد النخعي وقد سئل ليفاضل بين علقمة وابن أخيه الأسود، فكان جواب إبراهيم تفضيلاً لعلقمة على الأسود.[٤٥] وكذلك فعل الشعبي حينما طلب منه المفاضلة بين الرجلين، ومهما يكن من أمر المفاضلة بينه وبين زملائه، والذي ربما يكون للرأي الشخصي دور فيها فإنه على أية حال يعطي مؤشرا على مكانة علقمة في نفوس العلماء وطلبة العلم في عصره.

وإذا أردنا أن نتعرف على دور علقمة في الحركة الفقهية لمركز الكوفة، نجد أن المصادر

تعطينا صورة عن ذلك الدور. ففي الوقت الذي كان علقمة يتورع عن الجلوس في المسجد للناس ليلقوا عليه أسئلتهم وذلك خشية من الشهرة، وبعداً عن الظهور كما عبر هو عن ذلك بقوله : «أكره أن يقال هذا علقمة».(٤٦) فإن هذا لم يمنعه من القيام بدوره العلمي سواء في ذلك، الفتيا أو التدريس، فقد كان بيته مقصداً للناس على اختلاف طبقاتهم، وفي بيته كان يستقبل أسئلة المستفتين ويفتيهم، ومهما كان العمل الذي يقوم به حتى لو كان مشغولاً بأمور بيته وقد روى أبو نعيم. «كانوا يدخلون على علقمة وهو يقرع غنمه ويحلب ويعلف».(٤٧)

ومع حرصه على تعليم الناس، فقد كان حريصاً على البعد عن كل ما يمكن أن يؤثر على استقلاله العلمي أو يضفي صفة الشرعية على بعض التصرفات السياسية التي كانت تجري في عصره، وربما لم يكن راضياً عنها. فحينما أشار عليه بعض المقربين منه، بأن يكون له صلات مع الأمراء حتى يعرفوا له مكانته الاجتماعية، شعر بأن ذلك ربما يعرض آراءه واستقلاله العلمي للخطر، فكان جوابه : «أخاف أن ينتقصوا مني أكثر مما انتقص منهم».(٤٨)

ولقد ساهم علقمة مع معاصريه من العلماء في تنشئة جيل جديد من العلماء ليتحملوا مسئولية الفتوى والاجتهاد في مركز الكوفة من بعدهم، فقد تتلمذ عليه إبراهيم النخعي وعامر الشعبي وابن سيرين وعبد الرحمن بن يزيد(٤٩) وغيرهم من العلماء الذين أصبحوا أعلاماً في الحركة الفقهية في العراق بعد وفاة أساتذتهم وكان علقمة حريصاً على ترغيبهم في العلم مبيناً أن التفقه يزيد الإيمان حاضّاً إياهم على الإكثار منه فقد رُوِيَ عن إبراهيم النخعي قوله : «إنَّ علقمة كان يقول لأصحابه أمشوا بنا نزداد إيماناً – يعني يتفقهون –».(٥٠) وكان يحض تلاميذه على النقاش العلمي ومذاكرة ما تعلموه قائلاً لهم : «تذاكروا العلم فإن حياته ذكره».(٥١) ومن السهولة أن نتصور سر هذه النصيحة من علقمة لطلابه، ففي هذا الوقت المبكر جداً من تاريخ الفقه الإسلامي لم تكن الكتابة قد انتشرت بين طلبة العلم، ومعظم العلم يعتمد على الحفظ والذاكرة، ولذلك فعلقمة يحرِّض تلاميذه على تعاهد ما سمعوه وما حفظوه بالمذاكرة خوفاً من النسيان.

وعلقمة وإن كان قد توفي في أوائل هذه المرحلة التي نتعرض لها بالدراسة حيث توفي بالكوفة سنة اثنتين وستين، إلا أن تأثيره العلمي في الفترة نفسها كان واضحاً فلقد كان المرجع في الفتوى في مركز الكوفة العلمي قبل وفاته وبعد عصر الصحابة. وكان واضحاً كذلك

- في تأثيره من خلال مساهمته في تكوين الجيل الآخر من العلماء والذين أصبح لهم دور أساسي خلال النصف الثاني من القرن الأول الهجري. ونختم حديثنا عنه بما وصفه به الذهبي في ترجمته حيث يقول : «كان فقيهاً إماماً مقرئاً ثبتاً حجةً».(٥٢)

أبو عمرو عبيدة بن عمرو السلماني سنة ٧٢هـ :.

والشخصية الثانية التي نتعرض لها بالحديث هو أبو عمرو عبيدة بن عمرو السلماني، ويتفق المؤرخون على أن عبيدة كان من بين كبار العلماء المفتين في عصره، فابن سعد يروي أن عبيدة كان من بين أصحاب ابن مسعود الخمسة، بل أنه يروي أن من الرواة من يقدمه عليهم ومنهم من يجعله الشخصية الثانية فهو يقول : «كان أصحاب عبد الله بن مسعود خمسة فمنهم من يقدم عبيدة، ومنهم من يقدم علقمة».(٥٣)

والنووي يروي عن ابن سيرين قوله : «أدركت الكوفة وبها أربعة يعدون للفقه فمن بدأ بالحارث ثنى بعبيدة، ومن بدأ بعبيدة ثنى بالحارث».(٥٤)

لماذا هذا الإجماع من قبل المؤرخين على منزلة عبيدة العلمية ؟ بالرجوع إلى المصادر يتبين لنا أن عبيدة قد أسلم قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بسنتين،(٥٥) وهو وإن لم يره فإنه كان على صلة وثيقة بكبار الصحابة فهو قد التقى وسمع من عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب. وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن الزبير. وقد اختص بصحبة علي بن أبي طالب كما يروي ذلك النووي.(٥٦) كما أنه كان من المقدمين من أصحاب عبد الله بن مسعود. والتقاء عبيدة بكبار الصحابة المشهورين بكثرة الفتوى وملازمته لهم قد جعلته من كبار العلماء في عصره، ومن المتصدرين للفتوى وحل المشكلات الفقهية. فهو من أجلِّ أصحاب ابن مسعود الذين كانوا يقرءون ويفتون.(٥٧)

هذه المنزلة العلمية لعبيدة جعلته مرجعاً للمشاكل العلمية في المجال الفقهي في عصره، فشريح القاضي، وهو من كبار علماء التابعين، ومن المتميزين في القضاء لا يستغني عن الرجوع إلى عبيدة حينما يواجه مشكلةً لا يجد لها حلاً فالنووي يقول : «كان شريح إذا أشكل عليه شيء أرسلهم إلى عبيدة».(٥٨) لا سيما إذا كان الأمر يتعلق بعلم الفريضة وتوزيع الميراث، والذي اختص عبيدة بالتميز به فالشيرازي يقول : «ليس بالكوفة أعلم من عبيدة بالفريضة»، ويضيف

قائلاً : «كان عبيدة يجلس في المسجد، فإذا ورد على شريح فريضة فيها حد، رفعها إلى عبيدة ففرض»(٥٩)

وإذا أردنا أن نتعرف على مساهمات عبيدة العلمية ومنهجه في الفتوى خلال هذه المرحلة، فإننا نستطيع تلمس ذلك في القليل من المعلومات التي أوردتها المصادر عنه فابن سيرين وقد تتلمذ عليه يصف منهج عبيدة الفقهي قائلاً : «ما رأيت أشد توقياً من عبيدة».(٦٠) وهذا يعني بأنه كان حريصاً على أن لا يقول ما ليس له به علم، ولا أن يفتي برأي إلا وهو متأكد من سنده. ويؤيد هذا التفسير موقفه من تفسير القرآن فهو يرفض التفسير المبني على التأويل، وربما كان ذلك في أواخر حياته حينما بدأ الجدل والخوض في المسائل الفلسفية، وبدأ النقاش يأخذ طابعاً لم يألفه من أساتذته وهم كبار علماء الصحابة فابن سيرين يروي قائلاً : «سألت عبيدة عن آية فقال : «عليك باتقاء الله والسداد فقد ذهب الذين كانوا يعلمون فيما أنزل القرآن».(٦١) ولعله بهذه العبارة يريد أن يصرف تلميذه عن الانشغال بالتأويل، وأن عليه أن يأخذ بما يظهر له من النص القرآني تاركاً التعمق في ذلك لأنه لا يعلمه إلا القليل وهم الصحابة وقد ذهبوا. ويتضح لنا موقف عبيدة الحذر هذا في موقفه من الأشربة المعروفة في عصره، فابن سيرين يقول : «سألت عبيدة عن النبيذ فقال : قد أحدث الناس أشربة، فمالي شراب منذ عشرين سنة إلا الماء واللبن والعسل».(٦٢)

ويبدو أن التوقي والخوف من القول على الله بغير علم كان صفة بارزة لعبيدة، لدرجة أنه حتى الآراء العلمية التي يقول بها بناءاً على اجتهاده، يرفض أن تسجل مع ما يرويه لتلاميذه من علم موروث عن أساتذته على أساس أنها آراء اجتهادية قابلة للصواب والخطأ، كما هي قابلة للتغيير. فتلميذه إبراهيم النخعي يتذكر حينما أراد أن يكتب آراء أستاذه عبيدة الاجتهادية أنه نهاه عن ذلك قائلاً : «لا تخلدن عليَّ كتاباً».(٦٣) هذا الموقف ظل ملازماً له حتى آخر لحظة من حياته، ولذا عندما أحس بدنو أجله خشي على ما في بيته من كتبه ومراسلاته فأتلفها، فالنعمان بن قيس يروي قائلاً : «دعا عبيدة بكتبه عند موته فمحاها وقال : «أخشى أن يليها أحد بعدي فيضعوها في غير موضعها»(٦٤) ولعله في هذا كان متأثراً بموقف أستاذه عبد الله ابن مسعود من الكتابة حيث كان يكرهها ويروي عن ابنه عبد الرحمن قوله : «كنا نسمع الشيء فنكتبه، ففطن لنا عبد الله فدعا أم ولده، ودعا بالكتاب وباجانة من ماء، فغسله».(٦٥)

ولم يقتصر دور عبيدة على الإفتاء في عصره بل تعداه إلى إعداد جيل مؤهل من العلماء لتحمل المسؤولية من بعده، ومعظم علماء التابعين في الكوفة قد تتلمذوا عليه وأخذوا عنه، ومنهم إبراهيم النخعي وعامر الشعبي إماما الكوفة في عصرهما، ومحمد بن سيرين إمام البصرة.(٦٦) وعلى هذا الأساس فإن عبيدة قد أثّر في مركز الكوفة العلمي سواء بكونه أحد علمائه الكبار الذين كانت لهم الفتوى في عصرهم، أو عن طريق تلاميذه الذين تبوأوا مركز الصدارة في الكوفة حتى نهاية القرن الأول الهجري، وكما لاحظنا فإن ذلك لم يقتصر على الكوفة بل أنه قد تعداه إلى أن يؤثر في مركز البصرة العلمي عن طريق تلميذه محمد بن سيرين.

المرحلة الثانية :

هذه المرحلة تمتد من العقد السابع من القرن الأول الهجري إلى نهايته، وهي المرحلة المعروفة بمرحلة كبار التابعين، وقد برز في الكوفة خلال هذه المرحلة ثلاثة من العلماء، كان لهم دور هام ورئيسي في الحركة العلمية والفقهية بشكل خاص في مركز الكوفة العلمي وهم عامر بن شراحيل الشعبي المتوفى سنة ١٠٣هـ، وسعيد بن جبير المتوفى سنة ٩٥هـ، وإبراهيم بن يزيد النخعي المتوفى سنة ٩٦هـ. ونظراً لأننا قد قصرنا الحديث في كل مرحلة على عالمين فقط فإننا سوف نتحدث عن عامر الشعبي وإبراهيم النخعي، لأن دورهما في الحركة الفقهية في الكوفة كان ظاهراً، بالإضافة إلى أن سعيد بن جبير قد نشأ في مركز مكة العلمي، ثم إنه لم يستقر استقراراً كاملاً في الكوفة كما هي الحال بالنسبة لعالمي الكوفة الشعبي والنخعي.

عامر بن شراحيل الشعبي :

ولد الشعبي حسب ما يروي الشيرازي لسنتين خلتا من خلافة عثمان بن عفان.(٦٧) وهو بذلك يكون قد أدرك جمعاً كبيراً من الصحابة لا سيما المفتين منهم، وقد ذكر ابن سعد أنه قد روى عن أبي هريرة وابن عمر وابن عباس وسمرة بن جندب والمغيرة ابن شعبة والبراء بن عازب وعمران بن الحصين، وجمع كثير من كبار الصحابة وصغارهم».(٦٨) وبحكم نشأة الشعبي بالكوفة فهو قد تتلمذ على أساتذتها الكبار تلاميذ ابن مسعود، أمثال علقمة بن قيس النخعي والأسود بن يزيد النخعي وعبيدة السلماني.(٦٩)

وقد بدأ الشعبي حياته العملية بتولي الكتابة للولاة، فقد كان كاتباً لعبد الله بن مطيع ثم كاتباً لعبد الله بن يزيد الخطمي عامل ابن الزبير على الكوفة.(٧٠) وكما يتضح من هذه الرواية فهو لم يرتبط بذلك العمل بصفة دائمة. بل ربما أن التقديرات السياسية كان لها دور في ذلك، فمن المعروف عن الشعبي في المرحلة الأولى من حياته أنه كان في خضم التيارات الفكرية والسياسية في عصره فابن سعد يروي أنه كان شيعياً، ولكنه لما رأى تطرفهم وإفراطهم ترك رأيهم.(٧١) ولكن اهتماماته السياسية لم تمنعه من متابعة الدراسة والتلقي، وفي سبيل ذلك كان يقوم برحلات علمية للالتقاء بالأحياء من الصحابة والأخذ عنهم، فقد أمضى في المدينة ثمانية أشهر ملازماً عبد الله بن عمر راوياً ومستفتياً(٧٢) وقد ساعد الشعبي في تعليمه وتلقيه ذاكرة قوية كانت مصدر اعتزاز له حيث يقول : «ما كتبت سوداء في بيضاء قط، وما حدثني أحد بحديث فأحببت أن يعيده عليّ».(٧٣) وبجانب الذاكرة القوية كان هناك الحرص الدائم على التعلم، والصبر على مشاقه وبذل الجهد في سبيل ذلك فحينما سئل عن سر تبوئه هذا المركز العلمي الرفيع أجاب إجابة بليغة ومعبرة قائلاً لمن سأله من أين لك هذا العلم كله قال : «بنفي الاعتماد والسير في البلاد وصبر كصبر الجماد».(٧٤) لم ينته العقد السابع من القرن الأول الهجري إلا وقد أصبح الشعبي من أعلام عصره والبارزين في مركز الكوفة العلمي منافساً بذلك الكثير من العلماء، حتى أنه ليشار إليه كممثل لمركز الكوفة ولذلك يقول ابن المديني : «ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه».(٧٥) وحينما سئل الزهري عن العلماء قال : «العلماء أربعة، وعدَّ من كل مركز علمي عالماً ومن بينهم الشعبي في الكوفة. وقال عنه أبو حصين : ما رأيت أعلم من الشعبي. وحينما مر عليه عبد الله بن عمر وهو يحدث بالمغازي تعجب منه قائلاً : شهدت القوم وإنه أعلم بها مني».(٧٦) وهذه شهادة لها معناها ومكانتها في المجتمع باعتبارها صادرة من كبار علماء عصره والمفتين من الصحابة. ويبدو أن الصحابة قد عرفوا هذه المكانة العلمية والقدرة الفقهية لعامر الشعبي، بدليل أنه كان يستفتي مع وجودهم وعلمهم وإقرارهم لذلك، فابن سيرين ينصح أبا بكر الهذلي أحد التلاميذ في هذه الرحلة بأن يلزم الشعبي معللاً ذلك بقوله : «لقد رأيته يستفتى وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالكوفة».(٧٧) ويبدو أن السلطة الأموية كذلك كانت تدرك المكانة الرفيعة التي يحتلها الشعبي في نفوس الناس، ولذلك فحينما اشترك في معركة دير الجماجم مع ابن الأشعث وأُهدر دمه كما هو الحال بالنسبة لكل الذين شاركوا في هذا الخروج، فإن مركزه العلمي والاجتماعي، إضافة إلى أسلوبه الأدبي الرائع قد مكنَّا الشعبي من التخلص من هذا

الموقف دون أن يضطر إلى الاعتراف بأنه قد خرج عن الإسلام باشتراكه في تلك المعركة.(٧٨) وكان للشعبي من الصفات ما يجعل الاستفادة منه أمراً في صالح الدولة، وتشير المصادر إلى السفارة السياسية التي قام بها الشعبي بين الدولة الأموية وجارتها البيزنطية بناء على طلب من الخليفة عبد الملك بن مروان وإن كانت المصادر لم توضح طبيعة هذه السفارة إلا أنه يبدو واضحاً من الروايات أن الشعبي قد قام بهذه المهمة على أكمل وجه.(٧٩)

والذي يهمنا في هذا المجال هو الشعبي العالم الفقيه، وقد شهد له العلماء من كبار التابعين بالفقه فهذا أبو مجلز يقول: «ما رأيت فقيهاً أفقه من الشعبي». ومكحول إمام الشام وفقيهها يقول عنه: «ما رأيت أعلم بسنة ماضية من الشعبي»(٨٠) وهذه العبارات تدل دلالة واضحة على مكانة الشعبي الفقهية.

وعلى الرغم من أن بحثنا هذا يقتصر على دراسة الشخصيات الفقهية المؤثرة خلال هذه المرحلة. ولا يعنى بدراسة المناهج الاجتهادية، حيث أن ذلك موضوع دراسة قادمة، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى موضوع طالما تردد عن الشعبي ألا وهو موقفه من القول بالرأي. وحقيقة فالعبارات المنسوبة إلى الشعبي توحي بأنه يعارض القول بالرأي فمجالد يقول: «سمعت الشعبي يقول: لعن الله أرأيت».(٨١) وحينما طلب منه السائل أن يفتيه برأيه أجاب: وما تصنع برأيي، بل على رأيي»، كذلك ورد عنه نقد لاذع للقائلين بالرأي من المعاصرين له من العلماء، فهو يقول محذراً من الأخذ بأقوالهم: «ما قالوا لك برأيهم فبل عليه. وما حدثوك عن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فخذ به».(٨٢)

كيف يمكن لعالم فقيه خلال هذه المرحلة أن يستغني عن القول برأيه في مواجهة القضايا المستجدة والتي قد لا يجد العالم نصاً يحكمها من القرآن والسنة وأقوال الصحابة؟ وللإجابة على ذلك لا بد من ملاحظة أمور، منها أن الشعبي، كان حريصاً على أن لا يقول على الله بغير علم ومتخوفاً من علمه تخوفاً دعاه إلى القول: «ليتني انفلت من علمي كفافاً لا عليَّ ولا لي».(٨٣) ثم إنه كان يكثر رد السائلين له فقد روي عن الصلت بن بهرام قوله: ما رأيت أحداً بلغ مبلغ الشعبي أكثر منه قولاً لا أدري». وقال ابن عون: كان الشعبي إذا جاءه شيء اتقاه».(٨٤) ثم أن العصر الذي أصبح فيه الشعبي إماماً مرموقاً في الكوفة كان عصراً يتسم بالمناقشات والجدل الذي ربما تطرق لأمور العقائد، لذلك فإنني أميل إلى أن ذم الشعبي للرأي كان متأثراً بتخوفه من الإسراع في الفتوى وخشية من الانزلاق إلى متاهات القول بالرأي

المطلق العنان في كل الأمور والذي أفرز العديد من الفرق الإسلامية المختلفة خلال هذه الفترة.

ثم إنه لا بد من الإشارة إلى أن الشعبي بالرغم من كونه ذلك العالم الذي يجله معاصروه ويعترفون له بالفضل وبالمقدرة الفقهية، إلا أنه لم يشتهر عنه أنه كان من بين العلماء الذين يمارسون استنباط الحلول الفقهية للمشاكل القائمة في عصره، بل كان عالماً متمكناً من آثار السلف وأخبارهم يفتي الناس بموجبها، وقد صرح بذلك حينما أصر عيه السائل طالباً جواباً لمسألة لم يجبه الشعبي عليها فقال له الشعبي : «لسنا بفقهاء ولا علماء ولكُنا قد سمعنا حديثاً فنحن نحدثكم بما سمعناه».(٨٥) وبالرغم من التواضع الواضح في العبارة إلا أنه يعكس إلى حد بعيد حقيقة موقف الشعبي من الفتوى، وهي المبنية على الآثار دون الاضطرار إلى الاجتهاد. ولذلك نرى تلميذه محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى يقول مقارناً الشعبي مع زميله إبراهيم النخعي : «كان الشعبي صاحب آثار وكان إبراهيم النخعي صاحب قياس».(٨٦) ويروي التلاميذ مقارنين أن الشعبي كان منبسطاً في التحديث وإبراهيم منقبضاً فإذا جاءت الفتوى انبسط إبراهيم وانقبض الشعبي»(٨٧) ويروي أبو نعيم ما يلي : «كان الشعبي وأبو الضحى وإبراهيم وأصحابنا يجتمعون في المسجد فيتذاكرون الحديث فإذا جاءتهم فتيا ليس عندهم منها شيء، رموا بأبصارهم إلى إبراهيم النخعي».(٨٨) فإذا عرفنا أن الشعبي وإبراهيم النخعي كانا متعاصرين في مركز علمي واحد، وبينهما من المنافسة ما بين الزميلين، وإن العلاقة بينهما لم تكن دائماً على أفضل وجه.(٨٩) لذلك فإنني أميل إلى تفسير العبارات المنسوبة للشعبي حول ذم الرأي والقائلين به بأنها ربما تدخل في نطاق المبارزة بين الزملاء، فالشعبي لم تكن له نفس القدرة العقلية التي كان يتمتع بها إبراهيم، فلا بد أنه أحس بهذا التميز لإبراهيم وبالمعجبين باتجاهه ومنهجه فصدر عنه ما صدر حيال القول بالرأي والقياس، وتبدو المنافسة واضحة من خلال العبارة المنسوبة للشعبي واصفاً إبراهيم : «ألا تعجبون من هذا الأعور يأتيني بالليل فيسألني ويفتي بالنهار – يعني إبراهيم –»(٩٠) وعلى هذا الأساس فإنني أعتقد بأن ما صدر عنه من عبارات في هذا المجال لا يمثل اتجاهاً فقهياً معيناً سواء بالنسبة للشعبي أو لمعاصريه، وبناء عليه فإنني اختلف بعض الشيء مع ما أورده الحجوي حينما قال : «كان فقه الشعبي مؤسساً على الآثار لا الرأي، فهو ضد إبراهيم النخعي مع عراقيته».(٩١) وواقع الأمر يشير إلى أن فقه الشعبي كان آثاراً، و لم يكن فقهاً مؤسساً على الآثار، بل كان آثاراً من السنة وأقوال الصحابة، وآراء أساتذته كان يعلمها ويفتي بموجبها دون أن يكون من بين المستنبطين للأحكام من

النصوص. وسوف يناقش هذا الموضوع بتفصيل أكثر في الدراسة القادمة عن المناهج الاجتهادية للتابعين.

ومهما يكن من أمر موقفه من الاجتهاد والقول بالرأي فإن ذلك لم يقلل من أهمية الدور الذي قام به في الحركة الفقهية والعلمية في الكوفة، فبعلمه الواسع وحفظه لتراث السلف تصدى للإفتاء والتعليم والقضاء فترة من الزمن كما ساهم مع العلماء الآخرين في تنشئة جيل جديد من العلماء لتحمل المسؤولية العلمية من بعدهم.

إبراهيم بن يزيد النخعي :

ولد إبراهيم في أواخر النصف الأول من القرن الأول الهجري، وهو إن أدرك بعض الصحابة إلا أن معظم علمه تلقاه عن كبار التابعين بالكوفة، وإذا عرفنا نشأته العلمية سهل علينا إدراك سرعة ظهور إبراهيم وتصدره للقيادة العلمية في مركز الكوفة العلمي منافساً بذلك من هم أكبر منه سناً وأقدم في الأخذ عن الصحابة أمثال الشعبي. ولقد عرفنا فيما سبق أن من بين من تولوا القيادة العلمية في الكوفة في المرحلة الأولى من عصر التابعين في الكوفة علقمة بن قيس النخعي وهو عم إبراهيم والأسود بن يزيد النخعي وهو خال إبراهيم وبحكم القرابة فقد كان ملتصقاً بكل من علقمة والأسود، وكان معهما بشكل دائم. وقد دخل معهما على أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، فقد ورد في طبقات ابن سعد : كان يحج مع عمه وخاله، علقمة والأسود، وكان يدخل على عائشة، حيث كان بينهم وبين عائشة إخاء وود.[أ ٩٢] ويشير أبو قيس إلى قوة الصلة التي تربط إبراهيم بعمه علقمة قائلا : «رأيت إبراهيم غلاماً محلوقاً له يمسك لعلقمة بالركاب يوم الجمعة».[ب ٩٢] كل ذلك يوضح لنا أن إبراهيم قد نشأ في وسط علمي قد أثَّر في اتجاهه وتفكيره ووجَّه منذ البداية لطلب العلم، لا سيما وأن كلا من عمه وخاله قد لمسا فيه الرغبة في هذا الاتجاه مع المقدرة فنمَّيا فيه حب العلم وساعداه على بلوغ ما بلغ من مكانة علمية متقدمة. ولكن إبراهيم مع التصاقه بكل من علقمة والأسود بحكم القرابة فإنه لم يقصر نفسه عليهما، بل أنه قد تتلمذ على زملائهم من كبار التابعين، فقد كان يحضر حلقة مسروق بن الأجدع بشكل دائم، ولذلك يقول ابن سيرين : «إني لأحسب إبراهيم الذي تذكرون فتى كان يجالسنا فيما أعلم عند مسروق كأنه ليس معنا وهو معنا».[٩٣] كذلك تلقى العلم وروى عن أحد

-العلماء المبرزين في عصره وإمام الكوفة في وقت من الأوقات عبيدة السلماني كما يشير إلى ذلك أبو نعيم.(٩٤) ويؤيد ذلك ما أورده الخطيب البغدادي عن تلقي إبراهيم النخعي عن عبيدة فهو يروي عن ابن سيرين قوله : «كل شيء روى إبراهيم النخعي عن عبيدة سوى رأيه فإنه عن عبد الله إلا حديثاً واحداً».(٩٥)

إذن لقد تهيأت كل الأسباب لإبراهيم ليكوِّن لنفسه مركزاً قيادياً في الكوفة من الناحية العلمية ولم تنتصف هذه الفترة حتى أصبح إبراهيم النخعي إمام الكوفة وفقيهها منافساً بذلك الإمام الآخر عامر الشعبي، ولأجل هذا التنافس تولدت بين الرجلين جفوة سبق أن أشرنا إليها ومع ذلك فقد صدر عن كل منهما ما يوحي باحترامه للآخر، فإبراهيم لم يتحدث في مجلس يكون فيه الشعبي تأدبا معه باعتباره أكبر منه سناً.(٩٦) والشعبي عبَّر عن تقديره لإبراهيم، وإن كان ذلك بعد وفاته بقوله : «لو قلت أنعي العلم ما خلف بعده مثله، وسأخبركم عن ذلك، أنه نشأ في أهل بيت فقه فأخذ فقههم، ثم جالسنا فأخذ صفو حديثنا إلى فقه أهل بيته فمن كمثله».(٩٧)

وإذا أردنا أن نتعرف على مكانته العلمية فلا بد من الاستئناس بأقوال معاصريه من زملائه وتلاميذه باعتبار أنها تمثل المركز الحقيقي الذي كان إبراهيم يتمتع به، فهذا زميله سعيد بن جبير يقول للناس : «أتستفتونني وفيكم إبراهيم»(٩٨) والشعبي على الرغم من الجفوة التي كانت بينهما يقول عنه بعد وفاته : «العجب له حين يفضل ابن جبير على نفسه».(٩٩) وقد أشرنا سابقاً إلى رواية أبي نعيم في الحلية من كون العلماء في مركز الكوفة العلمي يرمون بأبصارهم إلى إبراهيم النخعي حينما ترد المسألة التي ليس عندهم فيها شيء. لماذا كان إبراهيم هو المرجع لحل المعضلات الفقهية التي كانت تجابه العلماء في الكوفة آنذاك ؟. هذا السؤال يقودنا إلى مناقشة موقف إبراهيم النخعي من بعض التطورات الفكرية والفقهية في عصره، هذا الموقف لإبراهيم كان مثيراً للجدل بين مؤرخي الفقه الإسلامي المحدثين، وباعتبار أن هذا البحث يركز على دراسة الشخصيات العلمية في الحركة الفقهية في العراق، وسيرجيء بحث مناهجهم الاجتهادية إلى دراسة أخرى، فإن وجهة النظر التي سأطرحها من خلال بحث موقف إبراهيم من التطورات الفقهية تمثل وجهة نظر مبدئية من خلال المعلومات المتوفرة لهذا البحث. لقد كان لإبراهيم مواقف معينة كان لها تأثير على مكانته العلمية ومنهاجه. من هذه المواقف

ـالمثيرة للجدل موقفه من رواية الحديث، بشكل مبدئي كان يرى أن الرواية في عصره كانت تتم بالمعاني دون أن يحافظ فيها على الكلمات والحروف التي نطق بها صاحبها سواء كان ذلك هو الرسول صلى الله عليه وسلم أو أحد صحابته الكبار أو علماء التابعين فابن عون يقول: «كان إبراهيم يحدث بالمعاني»[أ ١٠٠] ومعنى أنه يحدث بالمعاني أنه لم يكن يهتم كما هو الحال بالنسبة لمعظم الراوين في عصره بالمحافظة على نص الحكم أو الأثر المروى بقدر ما كان يهمه ما يحتوى عليه النص من معنى. وهذا في وقت لم تظهر فيه بعد قيود الرواية كما ظهرت في القرن الثاني الهجرى. ثم أنه كان لا يرى بأساً من أن يجمع بين أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأقوال صحابته باعتبار أن كلا منهما سنة فهذا أحد تلاميذه يسأله: «قلت لإبراهيم يا أبا عمران أما بلغَكَ حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم تحدثنا به قال: بلى، ولكن أقول قال عمر وقال عبد الله وقال علقمة وقال الأسود أجد ذلك أهون عليَّ».[ب ١٠٠] ومعنى ذلك أنه يجمع بين أقوال الرسول والصحابة والتابعين وينسبها إلى من رواها له، ولا ينسبها إلى الرسول مباشرة خشية من أن ينسب خطأً إلى الرسول مالم يقله. ثم أنه قد اتخذ لنفسه موقفاً من أي رواية بأن لا يقبلها حتى يخضعها للنقد، ولا يقبلها على أساس أنها سنة مالم تصمد أمام نقده، ويتضح هذا الموقف منه في نقده لحديث علقمة بن وائل عن أبيه في رفع النبي صلى الله عليه وسلم ليديه عند الركوع وعند الرفع منه».[١٠١] وقد عُرِف عنه القدرة على تمييز الآثار ومعرفة الصحيح منها فهذا الأعمش، وهو من كبار علماء الحديث في عصره يقول عن إبراهيم: «كان صيرفي الحديث، فكنت إذا سمعت الحديث من بعض أصحابنا عرضته عليه».[١٠٢] لماذا العرض على إبراهيم؟ ويأتي الجواب من العبارة نفسها، لأنه صيرفي الحديث عالم به مميز صحيحه من سقيمه، وقد لاحظ الأعمش ذلك فهو يقول: «ما ذكرت لإبراهيم حديثاً قط إلا زادني فيه».[١٠٣] هذا الاتجاه المتعمق في نقد الحديث وعدم قبوله إذا لم يصمد للنقد أثار على إبراهيم لوماً من بعض العلماء في عصره فهذا حماد بن زيد يقول: «ما كان بالكوفة رجل أوحش رداً للآثار من إبراهيم لقلة ما سمع»[١٠٤] وفي اعتقادي أن في هذه العبارة بعض المبالغة، فلقد عرفنا أن إبراهيم لم يكن يرد الآثار لكونه لم يسمع بها من قبل وعبارة الأعمش السابقة خير دليل على ذلك، ثم أن إبراهيم لم يرد كل الآثار ولا الآثار التي صمدت لنقده الشديد، وإنما رد تلك الآثار التي لم تصمد لذلك النقد. ولذلك فإن عبارة الأعمش التالية ربما تكون أكثر صدقاً في وصف موقف إبراهيم من الآثار التي تروى له ولم يسمعها من قبل فهو يقول: «ما رأيت أحداً أرد حديثاً لم يسمعه من

إبراهيم».[١٠٥] والمعنى الواضح من هذه العبارة هو أن إبراهيم لا يقبل بكل ما يروى له فكثيراً ما يرد الأحاديث التي تروى له. وذلك بناء على ما أشرنا إليه من نقده للأحاديث، و لم يكن هذا الرد لمجرد أنه لم يسمع بها من قبل. وإذا كان إبراهيم لا يقبل بكل ما يروى له، والفتوى تعتمد في ذلك العصر على الرواية بشكل أساسي فلا بد من بديل للقبول بكل ما يروى، وهذا يقودنا إلى مناقشة موقف إبراهيم من القياس واستخدامه للعقل والرأي عن طريق الاجتهاد للوصول إلى حل المشكلات الفقهية التي تواجهه، وفي هذا الموقف إبراهيم لم يبتدع شيئاً جديداً، بل الأحرى أنه بنى على الطريقة التي رأى أساتذته ومن قبلهم فقهاء الصحابة يستخدمونها، وهي الجمع بين الرواية الموثوقة والرأي السليم للوصول إلى الحكم الشرعي في المسألة المطروحة للنقاش. وكان إبراهيم يرى أنهما شيئان متلازمان فهو يقول: «لا يستقيم رأي إلا برواية، ولا رواية إلا برأي».[١٠٦] هذا التلازم بين استخدام العقل والنص هو الميزة العلمية التي ظهرت جلياً على إبراهيم النخعي وميَّزته عن غيره من علماء عصره في مركز الكوفة العلمي حتى أنهم ليرمون بأبصارهم إليه حينما تأتيهم مشكلة لا يستطيعون الإفتاء فيها بمجرد الاعتماد على ما روى لهم فقط. وقد شارك إبراهيم النخعي زملائه من العلماء في عصره في ذم الآراء التي بدأت تظهر في هذه المرحلة والتي جنحت في اتجاه خطير في الفكر العقائدي، فهذا أبو حمزة يقول: «لما كثرت المقالات بالكوفة أتيت إبراهيم النخعي فقلت له: يا أبا عمران أما ترى ما ظهر بالكوفة من المقالات، فقال: أوه دققوا قولاً واخترعوا ديناً من قبل أنفسهم ليس من كتاب الله ولا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: هذا هو الحق وما خالفه باطل، لقد تركوا دين محمد صلى الله عليه وسلم إياك وإياهم».[١٠٧] وفي رواية أخرى يقول عنهم: «والله ما رأيت فيما أحدثوا مثقال حبة من خير».[١٠٨] إذن فإبراهيم مع كونه قد أخذ بالرأي واستخدم العقل والمنطق والقياس ليستنبط أحكاماً شرعية مبنية على ما وصله من نصوص، وهو مع ذلك يقف مع العلماء الآخرين في هجومهم على أهل الآراء والأهواء في الأمور العقائدية.

ونختم حديثنا عن إبراهيم بالحديث عن دوره في تنشئة جيل من العلماء كان لهم الدور القيادي في مركز الكوفة العلمي بعد وفاة إبراهيم، فقد تتلمذ على يديه عدد من كبار العلماء المشهورين، منهم حبيب بن أبي ثابت ومسماك بن حرب والحكم والأعمش وحماد بن أبي سليمان شيخ إمام المذهب الحنفي الإمام أبي حنيفة.[١٠٩] وحيث دنت وفاته رشَّح حماد بن

أبي سليمان لخلافته في إمامة الكوفة وكان إبراهيم قد أعدَّه لذلك خلال حياته، وكان يقوم بتحمل مسؤولية الفتوى مع وجود إبراهيم مما دعا أحد التلاميذ إلى أن يسأل إبراهيم عن ذلك، وكان جوابه واضحاً في تأييد هذا الأمر بقوله : «وما يمنعه وقد سألني عما لم تسألوني عن عشره».[110] وحينما سأله عبد الملك بن إياس قائلاً : من نسأل بعدك فأجاب قائلاً : حماد.[111] ويقول النووي عن إبراهيم بأن العلماء أجمعوا على توثيقه وجلالته وبراعته في الفقه.[112]

المرحلة الثالثة :

هذه هي المرحلة الأخيرة لعصر التابعين في الكوفة، وهي تمتد من أواخر القرن الأول الهجري حتى أوائل القرن الثاني، وتعتبر مرحلة هامة جداً باعتبار أنها تشكل حلقة الوصل بين كبار التابعين في الكوفة من جهة وأئمة المذهب الحنفي من جهة أخرى. ودور الفقهاء في هذه المرحلة هام جداً لمؤرخ الفقه الإسلامي، فهم الذين نقلوا التراث الفقهي لعلماء التابعين في القرن الأول الهجري إلى عصر الأئمة المجتهدين وعلى أيديهم تخرَّج أئمة المذهب الحنفي في الكوفة، وأثَّروا بشكل كبير على الاتجاهات الفقهية لهذا المذهب. وقد برز في هذه المرحلة أربعة من العلماء هم : الحكم بن عيينه المتوفى سنة ١١٥هـ، ومحارب بن دثار السدوسي المتوفى سنة ١١٦هـ، وأبو يحيى حبيب بن أبي ثابت المتوفى سنة ١١٩هـ، وحماد ابن أبي سليمان المتوفى سنة ١٢٠هـ، وكما تعودنا من اختيار شخصيتين لتمثلا المرحلة، وحيث كان تأثير الشخصيتين الأخيرتين قوياً في مركز الكوفة العلمي خلال هذه المرحلة ودورهما هاماً بالنسبة لعصر أئمة المذاهب، فسوف نقصر الدراسة عليهما.

حبيب بن أبي ثابت :

لقد ولد حبيب بن أبي ثابت في مرحلة مبكرة جداً من عصر التابعين فقد سئل عن سنه فأجاب بأنه قد بلغ ثلاث وسبعين سنة[113] وعلى أبعد احتمال أنه سئل في السنة التي توفي فيها فيكون تاريخ ولادته سنة ٤٦هـ وقد أُختلف في تاريخ وفاته فابن سعد يروي أنه توفي سنة ١١٩هـ، والشيرازي يروي أن وفاته كانت سنة ١١٧هـ، أما الذهبي فيشير إلى أن هناك احتمالين لتاريخ الوفاة : الأول سنة ١١٩هـ، والثاني سنة ١٢٢هـ ولعل ذلك يرجّح

رواية ابن سعد بأن وفاته كانت سنة ١١٩هـ.(١١٤) وإذا كان قد ولد في أواخر النصف الأول من القرن الأول الهجري فإن ولادته تكون متزامنة مع ولادة أستاذه إبراهيم النخعي، ولقد تهيأ له الالتقاء بصغار الصحابة من المفتين أمثال ابن عمر وابن عباس فهو قد روى عن ابن عباس وابن عمر وأنس بن مالك من الصحابة.(١١٥) ولعل هذه الميزة هي التي جعلت المؤرخين يفضلونه على حماد بن أبي سليمان، فهذا أبو بكر بن عياش يقول: «ما كان بالكوفة أحد لا يذل لحبيب».(١١٦) ويقول الذهبي حينما ترجم له «بأنه فقيه الكوفة ومفتيها مع حماد بن أبي سليمان، بل هو أكبر من حماد وأجل مكانة».(١١٧)

هذه المكانة لحبيب لم تكن مقصورة على مركز الكوفة العلمي بل أنها قد تعدت ذلك إلى مناطق أخرى في الدولة الإسلامية، فهذا أبو يحيى القتات قدم مع حبيب الطائف فتعجب من الاستقبال الحافل الذي حظي به حبيب من قبل الناس فهو يقول: «قدمت مع حبيب ابن أبي ثابت الطائف فكأنما قدم عليهم نبي».(١١٨) وبجانب علم حبيب وفقهه وتصدره للفتوى في مركز الكوفة العلمي، فإنه كان جواداً سخياً، ولا سيما مع طلبة العلم، والمنقطعين للدراسة ميسِّرا أمورهم ليتمكنوا من الاستمرار في سيرهم العلمي فقد روي عن كامل بن العلاء قوله: «أنفق حبيب بن أبي ثابت على القراء مائة ألف».(١١٩) وعدّه الشيرازي من الثلاثة الكبار الذين كانوا يتصدرون مركز الكوفة العلمي فهو يقول: «ثلاثة ليس لهم رابع، حبيب بن أبي ثابت، والحكم بن عيينه، وحماد بن أبي سليمان».(١٢٠) وابن سعد يضيف قائلاً: «كان هؤلاء الثلاثة أصحاب الفتيا وهم المشهورون».(١٢١) لقد كان حبيب معاصراً وزميلاً لإبراهيم النخعي، ولكنه لم يبرز كإمام في الكوفة إلا بعد وفاة إبراهيم وذلك لأنه قد تتلمذ على إبراهيم وعلى سعيد بن جبير وأبي عبد الرحمن السلمي وغيرهم من التابعين البارزين في المرحلة الثانية من عصر التابعين في الكوفة، ويصبح من السهل علينا أن ندرك سبب عدم ظهوره من بين العلماء البارزين في تلك المرحلة لكونهم أساتذته. وكما عرفنا سابقاً فحبيب قد جمع بين التلقي عن بعض علماء الصحابة وكبار علماء التابعين، وجمعه في التلقي بينهما قد أهله ليكون مرجعاً للعلماء خارج نطاق مركز الكوفة العلمي في هذه المرحلة، فالمصادر توضح أن إمام مكة وعالمها عطاء بين أبي رباح قد تتلمذ وتلقى عن حبيب بن أبي ثابت على الرغم من كون عطاء من بين كبار التابعين.(١٢٢) وقد روى عنه العديد من علماء التابعين في هذه المرحلة، أمثال عبد العزيز بن أبي رفيع والأعمش وسفيان الثوري، والمسعودي

وأبو بكر بن عياش وشعبة بن الحجاج وغيرهم من كبار العلماء.(١٢٣)

وإذا كان بعض المؤرخين قد فضَّلوه على حماد بن أبي سليمان فإن شهرة حماد كأستاذ للإمام أبي حنيفة قد طغت على شهرة حبيب، لا سيما إذا عرفنا أن إمام الكوفة وعالمها إبراهيم النخعي قد رشَّح حماداً لتولي الإفتاء بعده مع وجود حبيب، الأمر الذي عزز مكانة حماد بين أهل الكوفة. ولكن ذلك لا يقلل من الدور الهام الذي قام به حبيب في هذا المركز العلمي بجانب حماد سواء في الإفتاء أو في إعداد العلماء الذين ساهموا في تطوير الفقه الإسلامي ونموه خلال مرحلة أئمة المذاهب.

حماد بن أبي سليمان :

لقد كان والد حماد مولى لأبي موسى الأشعري، وكان حماد مولى لإبراهيم بن أبي موسى.(١٢٤) ولذلك فهو قد نشأ في وسط علمي فالمعروف أن أبا موسى الأشعري أحد علماء الصحابة، وابنه أبو برده من مشاهير القضاة في القرن الأول الهجري، فليس غريباً بعد ذلك على حماد أن يتجه للسماع والرواية وطلب العلم. لقد بدأ حياته العلمية بالأخذ والتلقي عن أنس بن مالك من الصحابة، ثم التقى بسعيد بن المسيب إمام المدينة وعالمها وروى عنه، وكذلك روى عن زيد بن وهب وأبي وائل والشعبي ومن في طبقتهم من العلماء.(١٢٥) ولكنه اختص بعالم الكوفة وإمامها إبراهيم بن يزيد النخعي فتفقه على يديه وأكثر في الأخذ عنه(١٢٦) وكان من خاصة إبراهيم حيث يحضر حلقته عدد قليل لا يتجاوز الخمسة وحماد أحدهم.(١٢٧) وكان حماد يكثر من السؤال لإبراهيم ليأخذ عنه حتى قال عنه أستاذه : «لقد سألني عن مالم تسألوني عن عشره».(١٢٨) ولم يكن حماد يعتمد على الذاكرة فقط، بل كان يسجل ما يسمع من أستاذه، فابن سعد يروي عن جامع بن شداد قوله : «رأيت حماداً يكتب عند إبراهيم في ألواح».(١٢٩)

وكتابة حماد لآراء أساتذته لم تكن بالأمر السهل فإبراهيم النخعي مثله مثل بقية علماء التابعين كانوا يكرهون أن يسجل ما يقولون لأنهم كانوا يرون أن هذه آراء اجتهادية قابلة للصواب والخطأ، ولا يرون لأنفسهم، تواضعاً، أن تسجل آرائهم مثلما تسجل سنة الرسول وأقوال صحابته. لذا نجد أن إبراهيم كان ينهى حماداً عن الكتابة، ولكن حماداً كان مصراً على ذلك، وربما كان هذا في المرحلة الأخيرة من حياة النخعي حينما تفشت الكتابة، وأصبح بعض

العلماء يحضون عليها، فالشعبي العالم المعاصر لإبراهيم، كان يطلب من تلاميذه تسجيل ما يرويه لهم ويقول: «اكتبوا ما سمعتم مني ولو في الجدار».[(١٣٠)] أما إبراهيم فكان له موقف مختلف فابن عون يروي أنه كان ينهى حماداً عن الكتابة.[(١٣١)] ولكن الاهتمام الشديد من قبل حماد بذلك، ثم مكانته الرفيعة عند أستاذه هي التي سهلت له ذلك، وقد أدى هذا الاهتمام ثمرته والنخعي لا يزال على قيد الحياة فرأى حماداً يفتي بوجوده وتشجيعه. وحينما دنت وفاة الأستاذ أوصى تلاميذه بالتلقي عن حماد، فمغيرة أحد التلاميذ يقول: «قلت لإبراهيم: من نسأل بعدك قال: حماد».[(١٣٢)]

وعلى الرغم من وصية الأستاذ فإن التلاميذ لم يجدوا كل بغيتهم من العلم عند حماد فمغيرة يحدثنا عن الموقف العلمي في الكوفة بعد وفاة إبراهيم فيقول: «لما مات إبراهيم رأينا أن الذي يخلفه الأعمش فأتيناه فسألناه عن الحلال والحرام فإذا لا شيء، فسألناه عن الفرائض فإذا هي عنده، قال: فأتينا حماداً فسألناه عن الفرائض فإذا لا شيء فسألناه عن الحلال والحرام فإذا هو صاحبه، قال فأخذنا الفرائض عن الأعمش وأخذنا الحلال والحرام عن حماد عن إبراهيم»[(١٣٣)] إذا كان فقه الحلال والحرام هو الذي برز فيه حماد بن أبي سليمان فإن ذلك يشمل كل فروع الفقه المختلفة، وقد أتقن هذا العلم عن طريق أستاذه إبراهيم الذي كما عرفنا عنه سابقاً كانت الناحية الفقهية هي الظاهرة عليه. وقد لاحظ العلماء أن حماداً لم يكن متقناً في رواية الآثار، ولكنه كان جيداً في استنباط الأحكام، ولذلك قال عثمان البتي من المعاصرين له: «كان حماد إذا قال برأي أصاب وإذا قال عن غير إبراهيم أخطأ».[(١٣٤)] فروايته عن غير إبراهيم لم تكن بنفس الدقة التي يروي بها عن إبراهيم، وعلى العموم فالمشهور عنه هو الفقه كما يقول شعبة بن الحجاج: «كان حماد بن أبي سليمان لا يحفظ، يعني أن الغالب عليه كان الفقه».[(١٣٥)] وقال أبو حاتم: «حماد صدوق وهو مستقيم في الفقه فإذا جاء الآثار شوس»، ويرى العجلي بأن حماداً أفقه أصحاب إبراهيم النخعي.[(١٣٦)]

ومهما يكن من أمر قدرته في حفظ الآثار فإن ذلك لا يقلل من الدور الهام الذي قام به في تاريخ الفقه الإسلامي في هذه المرحلة الانتقالية من عصر التابعين إلى عصر أئمة المذاهب، فقد ساهم بجهد واضح في نمو الفقه سواء كان ذلك بالآراء الاستنباطية التي اشتهر بها أو بنقل آراء أساتذته المدونة لديه لا سيما أستاذه النخعي إلى الأجيال التالية من العلماء. وبحكم كونه أستاذاً للإمام أبي حنيفة فقد أثَّر تأثيراً واضحاً في مسار تفكير الإمام

أبي حنيفة، وبالتالي في تكوين المذهب الحنفي، ولعل تخليد اسمه وشهرته من بين زملائه فقهاء الكوفة في عصره يعود في المقام الأول إلى تأثيره في الإمام أبي حنيفة، واعتراف علماء المذهب بفضله وعلمه على الرغم من نقد بعض العلماء له فيما يتعلق بحفظه وروايته للآثار، وكذلك فيما يتعلق بخوضه في الجدل الفلسفي حتى اتُهِمَ بالارجاء كما يروي ابن سعد.(١٣٧) ذلك ربما أثر على الاحتجاج به عند المحدثين فأبو حاتم يقول عنه : «صدوق ولكن لا يحتج به»(١٣٨). ولكن بالرغم من هذا النقد لروايته وخوضه في الجدل والمقولات اعترف العلماء له بالاستقامة في الفقه، ونختم حديثنا عنه برأي أبي اسحاق الشيباني فيه حيث يقول : «ما رأيت أحداً أفقه من حماد قيل ولا الشعبي، قال : ولا الشعبي».(١٣٩)

خاتمة البحث :

في ختام هذا البحث نستطيع القول بأنه قد ظهر في خلال عصر التابعين مركز علمي في الكوفة. وإن نشأة هذا المركز لم تكن بمحض الصدفة، وإنما يعود الفضل في نشأته للدور الهام الذي قام به فقهاء الصحابة في عصر الخلفاء الراشدين، سواء في ذلك دور الخلفاء الذين بعثوا هؤلاء الفقهاء إلى الكوفة أو دور الصحابة المبعوثين إلى هذا المصر واستقطابهم لمجموعات من التلاميذ وإعدادهم الذي أدى إلى أن يظهر في هذا المركز مجموعة كبيرة من العلماء كان لهم دور هام في تأسيس وتطور الحركة الفقهية في العراق. وقد لمسنا هذا الدور من خلال ترجمتنا لشخصيات مختارة من مشاهير هؤلاء الفقهاء، واتضح لنا إسهامهم من خلال ما قاموا به من جهد في مجال الفتوى والتصدي لمشكلات الناس وعوارض حياتهم وبيان الحكم الشرعي فيها. وكذلك جهودهم في التدريس والرواية التي ساعدت على ظهور طبقات من الفقهاء في أجيال متعاقبة من خلال نقل الثروة الفقهية من جيل إلى آخر. ولم يكن دورهم مقتصراً على نقل المعلومات فقط، بل أن كثيراً منهم قد ساهم من خلال الاجتهاد واستخدام الرأي في تنمية الثروة الفقهية، وفتحوا بذلك الطريق أمام الفقهاء في الأجيال التالية لكي يسهموا في إثراء الفقه بالاجتهادات والفتاوى المختلفة التي تعالج مشاكل الناس المتجددة، مما كان له الأثر الكبير في ظهور المدارس الفقهية المختلفة، ووجود هذه الثروة الفقهية التي تعالج شتى الموضوعات المختلفة.

وفي النهاية يرى الباحث أنه لا بد من الإشارة إلى نقطة بارزة يمكن استخلاصها من هذا البحث وهي :

فيما يتعلق بالمناهج الاجتهادية للتابعين في الكوفة، وحقيقة أن البحث لم يركز على هذه النقطة باعتبار أنها موضوع لدراسة قادمة، إلا أننا قد لمسنا من خلال دراستنا للشخصيات المختلفة في الكوفة أنه كان هناك فريقان من العلماء، الأول، اتجه في دراسته إلى الرواية وجمع المعلومات من مختلف المصادر يستوي في ذلك السنة وآراء الصحابة وتلاميذهم. ثم بعد ذلك يفتى الناس بما توحي به هذه المعلومات دون تعمق فقهي فيها، ودون أن يخرج عن نطاق ما روي له. وأسباب ذلك مختلفة فمنهم من كانت تمنعه شدة الورع من أن يبدي رأيا لم يسبق إليه خوفاً من أن يقول على الله بغير علم، ومنهم من لم تكن لديه القدرة الفقهية اللازمة للاستنباط، وتمنعه الأمانة العلمية في أن يفتي بما لا يعلم. ولكن هذا النوع من العلماء لم يحرم إبداء الرأي ولا الاستنباط الفقهي من النصوص. وقد ناقشنا ما ورد من عبارات على ألسنة هؤلاء العلماء مما قد يوحي بتحذيرهم من ذلك، وأرجعناها حسب وجهة نظرنا إلى الآراء التي بدأت تظهر في هذه المرحلة في المجال العقائدي، لأن الذم والتحذير من هذه الآراء والقول بها قد صدر عن العلماء المهتمين بالرواية كما صدر كذلك عن أولئك العلماء الذين كانوا يفتون بآرائهم ويستنبطون الحلول الفقهية مما يدل على أن الرأي المذموم ليس هو الرأي الفقهي المبني على الاجتهاد، وإنما تلك الآراء الضالة التي ظهرت في مجال العقائد.

أما الفريق الثاني من علماء التابعين في الكوفة فقد اتجه إلى تأسيس نفسه علمياً من خلال الرواية والتلقي عن العلماء والإلمام بالنصوص الموثوق بها. والآراء التي قيلت من قبل أساتذته. وقد لاحظ هذا الفريق من العلماء أن تلك النصوص والآراء المحفوظة لا تفي بحل جميع المشكلات الفقهية التي ظهرت في عصرهم، إذا كان المقصود من الفتوى أن تكون بحرفية النص فقط. ولما كانوا قد عرفوا من أساتذتهم من فقهاء الصحابة أن الشريعة الإسلامية معقولة المعنى، وأن الأحكام شرعت لعلل، وأن فقهاء الصحابة قد أفتوا بآرائهم المبنية على النصوص، فقد اتجهوا إلى النصوص بالدراسة والتعمق في فهمها، ومن ثم استنباط الأحكام الشرعية منها. هذا الاستنباط لم يكن دائماً بمقتضى ما يوحي به ظاهر النص، بل أنهم قد استخدموا القياس للجمع بين المتشابهين وللتفريق بين المختلفين، وفرّعوا على النصوص

أحكاماً جديدة توقف العلماء والآخرون عن القول بها إما بدافع الورع الشديد أو لعدم توفر القدرة العقلية والممارسة الذهنية التي تؤهلهم لذلك. والعلماء الذين اتجهوا للتفريع والقياس والقول بالرأي كان لهم من الدوافع ما جعلهم يتجهون إلى هذا المنهج، ولسنا بصدد بحثها الآن، ولكن من الممكن استنتاجها من خلال ما عرضناه من تخوف بعض العلماء من الرواية، وعدم ثقتهم بكثير مما يروى لهم، ولذلك كانوا يخضعونه لنقد وتمحيص شديدين قبل القبول به. وهم مع هذا لا يرون الاستغناء عن النصوص فهي في صلب الآراء والأقوال التي أفتوا بها، ويرون أنه لا بد من الأساس الذي تبنى عليه الآراء الفقهية، وإن هذا الأساس يتمثل في النصوص المروية. وقد اتضح لهؤلاء العلماء التلازم بين النصوص والاستنباط الفقهي عليها، ولذلك وجدنا إبراهيم النخعي إمام الكوفة في عصره، والمعروف بقدرته العقلية وشهرته في التفريع يقول: «لا يستقيم رأي إلا برواية ولا رواية إلا برأي».(١٤٠)

(للبحث بقية)

الحواشـــي

(١) محمد بن سعد بن منيع البصري، الطبقات الكبرى، بيروت. دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٧٨م، جـ ٦، ص ٧.
(٢) المصدر السابق، ص ٩.
(٣) المصدر السابق، ص ٨.
(٤) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم، أعلام الموقعين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨م. جـ ١ ص ٤٥.
(٥) أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق: د. إحسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي ١٩٧٨م ص ٨٠.
(٦) خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: د. أكرم العمري، بيروت، دار القلم، ١٣٩٧هـ. ص ١٤٩.
(٧) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٣، ص ١٥٦ - ١٥٧.
(٨) ابن القيم، المصدر السابق، جـ ١، ص ٣١.
(٩) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ١٠.
(١٠) المصدر السابق، ص ١٦٧.
(١١) المصدر السابق، ص ١٠.
(١٢) نفسه.
(١٣) المصدر السابق، ص ١١.
(١٤) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨١.

(١٥) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ١٠ – ١١.
(١٦) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٧٩ – ٨١.
(١٧) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ١٠.
(١٨) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٠.
(١٩) انظر في ذلك : الشيرازي، المصدر السابق، ص ٧٩ – ٨٠، خليفة بن خياط، المصدر السابق، ص ٢٥٧.
(٢٠) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ١٠.
(٢١) أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق : سيد سابق، القاهرة دار الكتب الحديثة، جـ ١، ص ٣٠٦.
(٢٢) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ١١.
(٢٣) المصدر السابق، ص ٧٠، ٧٣.
(٢٤) المصدر السابق، ص ٧٩.
(٢٥) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٠.
(٢٦) المصدر السابق، ص ٧٩.
(٢٧) يحيى بن شرف بن مرى النووي، تهذيب الأسماء واللغات، تحقيق : فرديناند ويستفيلد، قوتنفين، ١٩٤٧. ص ٤٠٣.
(٢٨) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٨٨.
(٢٩) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، القاهرة، مطبعة السعادة ١٩٣٢م. جـ ٢، ص ٩٩.
(٣٠) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٨٢.
(٣١) نفسه.
(٣٢) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة : مطبعة السعادة، ١٣٤٩هـ، جـ ٥، ص ٢٣٤.
(٣٣) ابن القيم، المصدر السابق، جـ ١، ص ٢١.
(٣٤) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام وصفات المشاهير والأعلام، القاهرة : مكتبة القدس، ١٩٤٨م، جـ ٣، ص ٥٠ – ٥١، ١٩١، ٣٣٥.
(٣٥) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٢٧٠.
(٣٦) النووي، المصدر السابق، ص ٤٣٣.
(٣٧) ابن سعد، المصدر السابق، ص ٤٣٣.
(٣٨) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٩٨.
(٣٩) المصدر السابق، ص ٩٩.
(٤٠) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٩١.
(٤١) المصدر السابق، ص ٨٦.
(٤٢) الذهبي، المصدر السابق، جـ ٣، ص ٥٠ – ٥١.
(٤٣) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٧٩.
(٤٤) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٩٨.
(٤٥) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٩١.

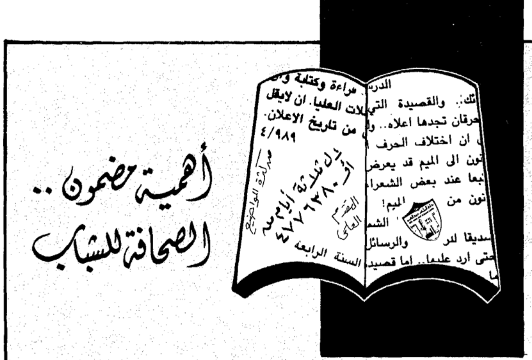
(٤٦) المصدر السابق، ص ٨٨.
(٤٧) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٩٩.
(٤٨) الذهبي، المصدر السابق، جـ ٣، ص ٥٢.
(٤٩) النووي، المصدر السابق، ص ٤٣٣.
(٥٠) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٩٩.
(٥١) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٩٠.

(٥٢) الذهبي، المصدر السابق، جـ ٣،ص ٥١.
(٥٣) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٩٤.
(٥٤) النووي، المصدر السابق، ص ٤٠٣.
(٥٥) ابن سعد، المصدر السابق، ص ٩٣.
(٥٦) النووي، المصدر السابق، ص ٤٠٣.
(٥٧) نفسه.
(٥٨) نفسه.
(٥٩) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٠.
(٦٠) النووي، المصدر السابق، ص ٤٠٣.
(٦١) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٩٥.
(٦٢) نفسه.
(٦٣) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تقييد العلم، دار إحياء السنة النبوية، ١٩٧٤م، ص ٤٦.
(٦٤) المصدر السابق، ص ٦١.
(٦٥) المصدر السابق، ص ٣٩.
(٦٦) الذهبي، المصدر السابق، جـ ٣، ص ١٩٦.
(٦٧) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨١.
(٦٨) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٢٤٧.
(٦٩) نفسه.
(٧٠) أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، القاهرة، ١٣٥٠هـ، مكتبة القدس، جـ ١، ص ١٢٧.
(٧١) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٢٤٨.
(٧٢) نفسه.
(٧٣) المصدر السابق، ص ٢٤٩.
(٧٤) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تذكرة الحفاظ، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف، ١٣٧٥هـ، جـ ١، ص ٨١.
(٧٥) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، العبر في خبر من غبر، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٠م، جـ ١، ص ٨١.
(٧٦) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨١.
(٧٧) نفسه.
(٧٨) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر أبن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت، دار الثقافة ١٩٦٨م. جـ ٣، ص ١٤٠.
(٧٩) ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، جـ ١، ص ١٢٧.
(٨٠) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ١٣١.
(٨١) المصدر السابق، ص ١٣٢.
(٨٢) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٢٥٠ ٢٥١.
(٨٣) نفسه.
(٨٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ١٣١.
(٨٥) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٣١١.
(٨٦) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٢، ص ١٣٢.
(٨٧) الذهبي، تذكرة الحفاظ، جـ ١، ص
(٨٨) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٤، ص ٢٢١.

(٨٩) عبد المجيد محمود، المدرسة الفقهية للمحدثين، القاهرة، مكتبة الشباب ١٩٧٤م، ص ٣٧.
(٩٠) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ١٣٢.
(٩١) محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، ١٣٩٦هـ، جـ ١، ص ٢٩٥.
(أ ٩٢) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦ ص ٢٧١، أورد هذه الرواية عن أبي معشر عن إبراهيم، وقال : أنه قد رأى عائشة وعليها ثياب حمر، ووجه إلى أبي معشر السؤال عن الكيفية التي دخل بها إبراهيم على أم المؤمنين فأوضح ذلك بقوله : «كان يحج مع عمه وخاله علقمة والأسود قبل أن يحتلم».
(ب ٩٢) المصدر السابق، جـ ٦، ص ٢٧١ - ٢٧٣.
(٩٣) المصدر السابق، ص ٢٧٠.
(٩٤) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٤، ص ٢٣٣.
(٩٥) البغدادي، تاريخ بغداد، جـ ٣، ص ١١٩.
(٩٦) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ١٣٢.
(٩٧) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٢
(٩٨) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٢٧٠.
(٩٩) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٢.
(أ ١٠٠) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٢٧٢.
(ب ١٠٠) نفسه.
(١٠١) محمد رواس قلعه جي، موسوعة فقه إبراهيم النخعي، مكة المكرمة، مركز إحياء التراث، جامعة أم القرى ١٣٩٥هـ، جـ ١، ص ١٠٨.
(١٠٢) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٤، ص ٢٢٠.
(١٠٣) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٢٧١.
(١٠٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٣، ص ٣٣٦.
(١٠٥) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ميزان الاعتدال، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي ١٩٦٣م. جـ ١، ص ٧٥.
(١٠٦) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٤، ص ٢٢٥.
(١٠٧) المصدر السابق، ص ٢٢٣.
(١٠٨) المصدر السابق، ص ٢٢٢.
(١٠٩) النووي، المصدر السابق، ص ١٣٥.
(١١٠) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ٢٤٤.
(١١١) المصدر السابق، ص ٢٤٣.
(١١٢) النووي، المصدر السابق، ص ١٣٥.
(١١٣) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٣٢٠.
(١١٤) انظر في ذلك المصدر السابق، ص ٣٢٠، والشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٣، والذهبي، العبر، جـ ١، ص ١٥٠.
(١١٥) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ٢٤٠.
(١١٦) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٣٢٠.
(١١٧) الذهبي، العبر، جـ ١، ص ١٥٠.
(١١٨) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٥، ص ٦٠.
(١١٩) المصدر السابق، ص ٦١.
(١٢٠) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٣.
(١٢١) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٣٢٠.
(١٢٢) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ٢٤٠.
(١٢٣) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٥، ص ٦٢. الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ٢٤٠.

(١٢٤) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٣٣٢.
(١٢٥) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ٢٤٣.
(١٢٦) نفسه.
(١٢٧) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٢٧٣.
(١٢٨) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ٢٤٤.
(١٢٩) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٣٣٢.
(١٣٠) المصدر السابق، ص ٢٥٠.
(١٣١) المصدر السابق، ص ٢٧٢.
(١٣٢) المصدر السابق، ٣٣٣.
(١٣٣) المصدر السابق، ص ٣٣٢ ٣٣٣.
(١٣٤) المصدر السابق، ص ٣٣٣.
(١٣٥) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ٢٤٤.
(١٣٦) نفسه.
(١٣٧) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٦، ص ٣٣٣.
(١٣٨) الذهبي، تاريخ الإسلام، جـ ٤، ص ٢٤٤.
(١٣٩) نفسه.
(١٤٠) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٤، ص ٢٥٥.





مؤشرات ديموغرافية لقراءة الجرائد والمجلات

بحث ميداني :

د. ساعد العرابي الحارثي

د. مراد عاصي

الشباب السعودي، الوسائل المطبوعة وأهمية المضمون : استطلاعات ديموغرافية للقراء



شهدت المملكة العربية السعودية خلال الستين سنة الماضية حدثين كبيرين بل ويمكن اعتبارهما الأكثر أهمية في تاريخها الحديث ذلك لأنهما أحدثا تحولاً خطيراً في خارطة الحياة بها. كان الأول في عام ١٩٣٢م حين تم توحيد المملكة العربية السعودية وبنائها على يد الملك عبد العزيز يرحمه الله. وكان الثاني في عام ١٩٧٣م عندما ارتفعت أسعار البترول بصورة درامية عقب حرب اكتوبر التي نشبت في الشرق الأوسط، ومن ثم تدفقت مئات البلايين من الدولارات إلى الدول المصدرة للبترول وفي مقدمتها المملكة العربية السعودية.

ولقد أتاحت هذه الوفرة الاقتصادية الشروع في تنمية واسعة شملت مختلف القطاعات في المملكة ومن ضمنها وسائل الاتصال بالجماهير، إذ توجد حاليا قناتان للتليفزيون يغطي بثهما حوالي ٨٠٪ من مساحة الدولة. كما توجد ثلاث محطات للبث الإذاعي (الراديو) تصل براجمها بوضوح إلى العديد من المناطق خارج المملكة.

وعلى الرغم من ارتفاع نسبة الأمية التي تصل إلى ٧٥٪[١] بين كبار السن إلاَّ أن خدمات وسائل الإعلام قد حققت نجاحاً وازدهاراً في السنوات الأخيرة. فقد وصل عدد الصحف السعودية في الوقت الحاضر إلى ١٢ صحيفة يومية، ثلاث منها تصدر باللغة الانجليزية، بالإضافة إلى اثنتين تصدران أسبوعيا. ومن بين الطبعات اليومية الصادرة بالعربية توجد طبعة واحدة تصدر في أوربا وآسيا وأفريقيا وأمريكا الشمالية في وقت واحد.

ونتيجة لارتفاع نسبة الأمية، وخاصة بين كبار السن، فإن نسبة توزيع الصحف لم تتعد الـ ٥٦ نسخة لكل ألف شخص. وبالمقارنة مع بعض الدول الأخرى نجدها بمعدل ٥٨ نسخة لكل ألف شخص في جمهورية مصر العربية، وبمعدل ٢٦ في الهند، و ٢٦٧ في الولايات المتحدة الأمريكية.(٢)

وبالإضافة إلى الصحف اليومية والأسبوعية فإن هناك ١٢ مجلة أسبوعية وشهرية تتفاوت في اهتماماتها، فمنها مجموعة ذات أهداف واهتمامات عامة، ومنها ما يركّز اهتمامه فقط على القطاعات المتخصصة، فهي إذن تتدرج من الاهتمام العام إلى التخصص. وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك عدداً أكبر من المجلات التي تصدر في مختلف القطاعات الحكومية والخاصة ذات الاهتمامات المختلفة. وهذا غير مئات الصحف الأجنبية والمجلات التي تغمر الأسواق السعودية.

ومهما يكن، فإن وجود عدد كبير من الصحف والمجلات في المكتبات والأسواق المحلية يعد ذا فائدة محدودة، وذلك إذا أخذنا في الاعتبار النسبة المتعلمة من السعوديين التي تتعامل مع هذا النوع من مصادر المعرفة والتي لا تتجاوز الـ ٢٥٪.

وقد أدركت المملكة العربية السعودية حقيقة ارتفاع نسبة الأمية بين مواطنيها فبادرت إلى تخصيص وإنفاق ملايين الدولارات لتطوير نظامها التعليمي. ولم تقتصر كل هذه الملايين على التعليم النظامي ولكن تجاوزت ذلك إلى مكافحة الأمية بين كبار السن من السعوديين الذين فاتهم قطار التعليم.

كما تم إدراك حقيقة أن الشباب السعودي سيلعب يوماً ما دوراً مهماً في مستقبل الحياة فقد أنشأت حكومة المملكة هيئات عامة ومنحت تسهيلات كبيرة من أجل رعاية هذا الشباب. وكان الهدف موجهاً إلى تلك الشريحة من المجتمع والذين تقع أعمارهم دون الخامسة والثلاثين، ومن أجل هذا الهدف أنشأت الحكومة الرئاسة العامة لرعاية الشباب، والتي تركزت اختصاصاتها الأساسية في توفير كل أنواع وضروب الرياضة للشباب السعودي، وذلك علاوة على التسهيلات والخدمات التعليمية والثقافية. ولا بد من أن نشير هنا إلى أن المملكة تضم سبع جامعات للشباب من الجنسين، وتؤكد الإحصاءات الحالية أن عدد المسجلين فيها بلغ حوالي ١٠٠ ألف طالب وطالبة. ففي عام ١٩٨٠م التحق أكثر من نصف سبعة الملايين الذين يمثلون التعداد الحقيقي للسكان بالمدارس النظامية(٣). وحقق طلاب الدراسات العليا

خارج الحدود تفوقاً ملحوظاً في كبريات الجامعات العربية والغربية، وكانت دراستهم على نفقة الحكومة في الأساس.

ويبدو واضحاً من وجود هذه الصفوة المثقفة أن القيادة المستقبلية للمملكة العربية السعودية ستكون متوازنة في السنوات القادمة. ومما هو جدير بالملاحظة أن السعوديين الذين تنحصر أعمارهم بين السابعة عشرة والرابعة والثلاثين تشكل نسبتهم حوالي ٢٧٪ من العدد الكلي للسكان.(٤)

وعلى الرغم من أن وسائل الإعلام السعودية تلعب دوراً مهماً في تحديد الاهتمامات العامة **(Agenda Sitting)** .. وأيضا ربما يكون لها دور في صناعة رأي الشباب إلا أنه يصعب تصنيفها في مكانة «السلطة الرابعة» كما هو الواقع لوسائل الإعلام في بعض الدول الغربية.

إن هذه الدراسة هي – في حقيقتها – محاولة لتقويم الكيفية التي يتفاعل بها الشباب قادة المستقبل هؤلاء مع وسائل الإعلام المطبوعة وأيضا تسعى إلى التحقق من الأسباب الرئيسية التي تدفعهم إلى قراءة الصحف والمجلات. وتركّز في الوقت نفسه على هؤلاء الشباب الذين يمثلون أربع مجموعات ديموغرافية مختلفة. وفي الأساس فهي تتركز في هذه الأسئلة :

١ – ما هي درجة أهمية مضمون كبريات الوسائل المطبوعة بالنسبة للشباب السعودي بشقيه الرجالي والنسوي ؟

٢ – إلى أي مدى يمكن أن يؤثر دخل الأسرة على مستوى اختيار الشباب السعودي لمضمون الوسيلة المطبوعة(*)؟

٣ – كيف يتسنى للشباب السعودي القادم من بيئات ذات تكوينات ثقافية مختلفة أن يختار أهم المضامين في وسيلته المطبوعة ؟

٤ – هل يتدخل العمر في كيفية اختيار الشباب السعودي لمضمون وسيلته ؟

٥ – هل يمكننا – استناداً على مضمون الوسيلة المطبوعة – التعرف على مختلف فئات القراء في أوساط الشباب السعودي ؟

٦ – أي قدر من المصداقية تتمتع به الجرائد والمجلات بين الشباب السعودي ؟

منهج الدراســـة :

على أساس العينة العشوائية وقع الاختيار على ألفي (٢٠٠٠) طالب وطالبة من بين شباب الجامعات السعودية السبع. وهذه العينة تم توزيعها بالتناسب على أربع جامعات اختيرت لتمثيل الشباب في المملكة على أساس الموقع الجغرافي والازدحام السكاني، وتقع هذه الجامعات في كل من المناطق الشرقية والوسطى والغربية.

وتكشف لنا الإحصاءات المتاحة أن نسبة الفتيات تصل إلى ٢٥٪ من المجتمع الطلابي في الجامعات[٥]. وعليه فإن ربع العينة التي شملتها الدراسة كانت من الطالبات.

وبعد تحديد الجامعات الأربع وهي جامعة الملك فهد للبترول والمعادن، وجامعة الملك فيصل، وجامعة الملك سعود، وجامعة الملك عبد العزيز تم اختيار أفراد العينة البالغ عددهم (٢٠٠٠) طالباً وطالبة بقسمة إجمالي عدد الطلاب في كل جامعة على العدد الكلي للشعب المطروحة في الفصل الدراسي الثاني للسنة الأكاديمية ١٤٠٦/١٤٠٧هـ وذلك للحصول على معدل الطلاب أو الطالبات في كل شعبة، في حين تم تحديد عدد الشعب التي تمت مقابلة طلابها بقسمة عدد أفراد العينة على معدل عدد الطلاب في كل جامعة على حدة .. وبعد ذلك تم اختيار الشعب عشوائياً من قائمة تسجيل الشعب الخاصة بفصل الربيع لعام ١٩٨٧م وطبقت الدراسة هذا المنهج على الطلبة والطالبات على السواء.

وقد ضمت مجموعة العمل عشرة طلاب مؤهلين تأهيلاً عالياً ليتولوا إجراء المقابلات داخل الشعبة **(in-class)**. وخضع أفراد المجموعة لبرنامج تدريبي في الحلقة التي استمرت لمدة يومين، وذلك علاوة على التوجيهات التي كانوا يتلقونها باستمرار طوال فترة العمل الميداني. أما بالنسبة للطالبات فقد اختلفت الإجراءات قليلا، فقد تم إرسالها لعمداء كليات البنات في كل جامعة، وأناب العميد بالتالي عن الباحث في اختيار وتوجيه الطالبات اللائي قمن بإجراء المقابلات. وكانت هناك مراجعات مختلفة وفحص دقيق يتم بين حين وآخر من أجل التأكد من أن كل المقابلات قد جاءت متطابقة مع المستوى العام للإجراءات المرسومة لهذه الدراسة الرائدة في المملكة العربية السعودية. وتم تخزين البيانات التي توصلت إليها الدراسة في مركز الحاسب الآلي بجامعة الملك سعود. ومن ثم تم استخدام **(SPSS-X)** في المعالجة والتحليل.

(جدول رقم ١)

أسباب تفضيل الشباب لبعض محتويات الجرائد المختلفة :
النسب أدناه للاجابات الـ " مهمة - ومهمة جدا " فقط

أسباب قراءة الصحف	ذكور ٪								إناث ٪							
	الحالة الاجتماعية		دخل الاب			تعليم الاب			الحالة الاجتماعية		دخل الاب			تعليم الاب		
	أعزب	متزوج	(أ) ضعيف	(ب) متوسط	(ج) عالي	(د) ضعيف	(هـ) متوسط	(و) عالي	عزبة	متزوجة	(أ) ضعيف	(ب) متوسط	(ج) عالي	(د) ضعيف	(هـ) متوسط	(و) عالي
الاخبار المحلية	68.0	68.7	69.0	67.7	70.7	70.5	71.3	61.3	52.1	64.2	59.4	56.3	54.4	63.2	58.0	50.3
اخبار العالم العربي	63.0	67.8	68.5	62.3	62.6	62.7	63.2	68.4	61.7	72.6	69.6	62.9	64.2	58.9	63.2	69.7
اخبار العالم الاسلامي	66.7	71.2	74.6	67.7	60.0	69.8	66.6	63.9	70.1	73.7	71.0	71.9	71.0	66.3	72.4	73.3
التقارير الرياضية	44.7	31.6	36.6	45.4	44.6	42.6	45.5	39.0	14.4	9.5	18.8	11.4	13.0	20.0	12.6	10.3
التقارير الطبية	46.5	45.8	49.4	46.9	43.7	46.4	48.4	42.0	66.5	65.3	65.2	67.7	63.7	62.1	64.9	67.3
الترفيه	41.9	28.8	34.9	43.0	42.1	37.3	38.8	48.7	39.8	38.9	34.8	41.3	42.0	35.8	38.5	46.7
لمعرفة تفاصيل اكثر	66.5	61.6	62.5	65.1	69.2	63.8	68.1	65.4	66.2	61.1	53.6	68.3	67.4	71.6	56.9	71.5
زيادة الثقافة التعليمية	72.5	69.5	76.4	70.2	70.5	71.9	74.4	66.5	77.5	86.3	76.8	81.4	79.8	83.2	77.6	78.8
لمتابعة الاحداث	64.7	66.5	61.9	65.1	67.6	66.1	62.6	69.9	69.5	62.1	63.8	67.7	65.8	69.5	60.3	67.9
للحصول على معلومات للمناقشة	32.1	31.1	33.5	33.0	31.8	32.7	32.0	32.0	40.7	46.3	44.9	42.5	39.9	37.9	41.4	44.8
البحث عن معلومات متخصصة	37.9	33.3	40.9	36.8	37.2	35.2	40.6	34.9	38.9	42.1	29.0	40.1	41.5	32.6	41.4	40.6
عادة	36.5	34.5	35.2	34.0	39.1	41.2	32.7	35.3	35.3	37.9	36.2	35.9	37.3	44.2	33.3	35.2

[(IN %) = (N = 1909)]

(أ) أقل من ٣٠٠٠ (ب) ٣٠٠٠ - ٥٠٠٠ (ج) اكثر من خمسة آلاف ريال شهريا .
(د) أمي او دراسة ابتدائية (هـ) انهى الدراسة المتوسطة أو الثانوية (و) أعلى من الثانوية




النتائـــج :

يوضح الجدول رقم (١) النتائج الخاصة بما يعتبره الشباب السعودي «مهماً جداً» بالنسبة للمضمون في ١٢ صحيفة. ويعتقد غير المتزوجين من الشباب الذكور والذين دخل آبائهم المادي منخفض وتعليمهم متوسط أن محاولة الارتقاء بمستوياتهم الثقافية عموماً هو الدافع الرئيسي إلى قراءة الصحف. أما في الجانب الآخر، جانب النساء، فيبدو أن المتزوجات منهن، واللاتي أباؤهن من أصحاب الدخول المتوسطة والتعليم المنخفض، يلتقين مع الشباب في ذات الهدف. غير أن المتزوجين من الذكور والذين آباؤهم من أصحاب التعليم القليل والدخول المنخفضة، يعتقدون أن أخبار «العالم الإسلامي» هي التي تشكل المضمون المفضل لديهم في الصحيفة. ويبدو أن الطالبات المتزوجات اللاتي يكون آباؤهن من ذوي الدخول المتوسطة والتعليم العالي يشاركن الذكور في هذا التفضيل.

أما الأخبار الخاصة بالمملكة العربية السعودية فهي الأكثر جاذبية - عادة - بالنسبة للمتزوجة التي ينخفض دخل والدها ويكون تعليمه متوسطاً في الوقت نفسه. بينما تجتذب أخبار «العالم العربي» حوالي ٧٠٪ من المتزوجات اللائي يتصف اباؤهن بدخل منخفض وتعليم مرتفع. ويتضح أن المضمون الرياضي للصحف لا يؤثر إلا في أقل من نصف القراء الذكور، وأقل بكثير في أوساط القارئات. ومهما يكن، فإن «الأخبار العلمية» يقرأها أقل من نصف عدد القراء الذكور ولكنها تغري في الوقت ذاته حوالي الثلثين من القارئات.

وعلى الرغم من البيانات القيمة والواضحة التي تضمنها الجدول رقم (١) إلا أنه أعطى نتائج متضاربة إذ لم ينبثق عنه نموذج معين لجمهور قراء الوسيلة المطبوعة. وتجتذب الملامح الخاصة بمظهر الصحيفة أكثر من ٥٠٪ من أي مجموعة ديموغرافية للذكور. وبالنسبة للإناث فإن ٧ من كل ١٢ نوعاً من أنواع المضمون الموجود بالصحيفة تجتذب أكثر من نصفهن. وتوجد تناقضات كبرى بين العازبات والمتزوجات.

ونظرة سريعة على الجدول رقم (٢) ستكشف لنا أن الشباب السعودي لا تغريه قراءة المجلات بذات القدر الخاص بالجرائد. ومع أن المجلات أكثر من الجرائد شمولاً لأنواع مختلفة من المضمون الصحافي فليس هناك نوع بعينه يجتذب أكثر من ثلثي القراء الذكور. ويبدو أن الدافع إلى «الثقافة العامة» يحتل مكانة كبيرة للقراءة بين الطلبة والطالبات على السواء، وهذا

(جدول رقم ٢)

أسباب تفضيل الشباب لبعض محتويات المجلات المختلفة : النسب ادناه للاجابات الـ "مهمة - ومهمة جدا" فقط

أسباب قراءة المجـــلات	ذكــور ٪								انــاث ٪							
	الحالة الاجتماعية		دخــل الاب			تعليــم الاب			الحالة الاجتماعية		دخــل الاب			تعليــم الاب		
	أعزب	متزوج	(أ) ضعيف	(ب) متوسط	(جـ) عالي	(د) ضعيف	(هـ) متوسط	(و) عالي	عزبه	متزوجه	(أ) ضعيف	(ب) متوسط	(جـ) عالي	(أ) ضعيف	(ب) متوسط	(جـ) عالي
الاخبــار المحليـــة	57.6	65.0	62.8	56.1	57.5	60.0	60.9	51.7	50.6	66.3	58.0	55.7	52.3	64.2	54.6	50.3
اخبار العالم العربـــي	59.3	61.0	61.1	60.2	59.0	59.5	59.0	63.2	57.8	64.2	65.2	59.9	58.5	61.1	56.3	61.8
اخبار العالم الاسلامـــي	61.9	63.3	70.2	61.7	55.6	67.9	59.0	58.0	61.4	65.3	66.2	64.7	59.6	56.8	63.8	64.8
لمعرفة تفاصيل اكثـــر	57.2	57.6	58.5	52.7	62.1	56.1	57.7	59.5	58.4	53.7	94.3	62.9	56.5	62.1	56.9	55.2
التقارير الرياضـــية	38.8	22.6	32.7	40.3	36.2	35.0	40.0	35.7	9.6	7.4	10.1	9.0	8.8	9.5	9.2	9.7
التقارير الطبيـــة	40.1	32.8	45.2	37.0	37.4	41.2	40.3	33.5	59.0	53.7	60.9	58.7	55.4	53.7	55.7	61.2
لزيادة المعلومات العامة	68.8	60.5	69.0	66.8	68.8	68.0	68.1	68.0	76.9	76.8	78.3	79.6	76.2	80.0	79.3	73.9
البحث عن معلومات متخصصة	45.3	44.6	45.2	43.2	47.7	45.8	43.5	47.6	48.2	43.2	44.9	47.3	46.6	48.4	45.4	47.9
معلومات دينيـــة	52.4	52.5	61.4	52.3	46.9	56.0	51.9	47.2	67.1	62.1	62.3	73.1	60.6	68.4	66.7	63.6
عـــادة	24.2	22.0	23.3	22.0	26.8	25.4	23.6	22.7	31.1	24.2	26.1	30.5	30.6	35.8	27.0	29.7
المضمون الادبـــي	26.0	28.8	29.8	26.3	25.1	29.0	28.3	17.8	43.7	27.4	33.3	32.3	34.2	31.6	33.9	32.7
الترفيـــه	29.0	19.2	27.0	28.3	28.5	24.5	30.4	28.6	31.4	32.6	34.8	35.3	28.0	33.7	31.0	33.3
معلومات عن الهوايات	43.3	31.1	43.2	41.8	42.7	41.2	43.3	41.3	41.6	42.1	49.3	43.7	34.8	42.1	39.1	43.0

[(IN %) = (N = 1909)]

(أ) أقل من ٣٠٠٠ (ب) ٣٠٠٠ - ٥٠٠٠ (جـ) اكثر من ٥٠٠٠ ريالا شهريا

(د) أمي أو دراسة ابتدائية (هـ) انهى الدراسة المتوسطة أو الثانوية (و) اعلى من الثانوية

يوحي بأن الشباب يهتم بزيادة معلوماته وتوسيع معارفه بشكل عام ويعمل على التثقيف الذاتي من خلال الصحافة.

ويكشف الجدول رقم (٢) أيضا أن أطر قراءة المجلات بين العزاب والمتزوجين وبين العازبات والمتزوجات تختلف اختلافاً واضحاً، إذ يتضح من الجدول أن ثلاثة التصنيفات الأولى من مضمون المجلات تحظى باهتمام أكبر من المتزوجين من الجنسين أكثر منها عند غير المتزوجين من الذكور والإناث.

وعلى أي حال فإن المتزوجين من الذكور والذين يكون آباؤهم من أصحاب الدخول المنخفضة والتعليم المحدود ينجذبون إلى قراءة محتوى المجلة الخاص بـ «العالم الإسلامي» أكثر من أي مجموعة ديموغرافية أخرى. وهذه النتيجة يمكن أن تنطبق بصورة مماثلة على النساء المتزوجات. أما مواد «التقارير الرياضية» فإنها لا تجتذب إلا القليل في أوساط الشباب السعودي عموماً. ولعل مما يثير الدهشة أن نجد حوالي ٧٠٪ من مجموع الشباب السعودي في أكثر المجموعات ديموغرافية لا يغريهم مضمون المجلات الخاص بـ «الترفيه» في حين تجتذب المواد الدينية في المجلات حوالي نصف عدد الطلبة الذكور الذين يكون آباؤهم من أصحاب التعليم المحدود والدخول المنخفضة. ولكن هذه المواد الدينية تجتذب بشكل أكبر جميع الطالبات المتزوجات وغير المتزوجات في كل المجموعات الديموغرافية تقريباً. وإن كان النساء اللائي يكون دخل وتعليم آباؤهن مرتفعاً اقل إلى حد ما من البقية إقبالاً على المواد الدينية. أما بالنسبة لـ «الثقافة العامة» فإنه يتضح في كل المجموعات الديموغرافية أنها أكثر جذباً للنساء، وبالمقابل «معلومات الهوايات» (Hobby information) تجتذب أقل من نصف عدد أي مجموعة.

ويوضح جدول رقم (٣) أنواع المضمون الصحافي وفقا للتصنيفات التي ظهرت في الجدولين السابقين (جرائد ومجلات). ومهما يكن فإن هذا الجدول يوضح درجة الانتشار بين ثلاث فئات عمرية مختلفة لكلا الجنسين. إن ثلاثة التصنيفات من المضمون الصحافي في هذا الجدول تعتبر متوافقة تماماً من حيث قوة الجذب لفئات العمر الخاصة بالذكور. كما يبدو أن كبار الذكور يهتمون أكثر بقراءة أخبار «العالم الإسلامي» من الآخرين. أما المضمون الخاص بالمواد الرياضية في الصحيفة فيعتبر هو الأكثر شعبية في أوساط الذكور وخاصة صغار السن بينما يبرز مضمون المواد الرياضية في المجلات أقل إغراءً لكبار السن من الإنات. وتعد

(جدول رقم ٣)

الفروق العمرية للشباب وعلاقتها بقراءة الجرائد والمجـــلات :

النسب ادناه للاجابات الـ " مهمة ــ مهمة جدا " فقــط

أسباب قراءة الجرائد أو المجلات	جرائـــــد						مجـــــلات					
	المجموعات العمرية للذكور ٪			المجموعات العمرية للاناث ٪			المجموعات العمرية للذكور ٪			المجموعات العمرية للاناث ٪		
	19 او اقل	20–24	25–35	19 او اقل	20–24	25–35	19 او اقل	20–24	25–35	19 او اقل	20–24	25–35
اخبار محليـــة	72.7	67.8	72.0	41.9	58.6	63.6	62.1	57.2	63.2	45.7	54.9	77.3
اخبار العالم العربـــي	64.6	63.4	65.6	53.3	66.1	86.4	60.1	59.8	59.2	50.5	61.2	81.8
اخبار العالم الاسلامـي	66.2	66.7	74.4	63.8	72.7	77.3	60.6	62.2	68.0	58.1	64.1	72.7
المواد الرياضيـــة	52.5	42.7	31.2	10.5	14.5	13.6	50.0	36.7	17.6	10.5	9.5	4.5
المعلومات الطبيـــة	45.5	46.0	53.6	61.0	67.4	59.1	44.4	38.0	41.6	57.1	57.6	54.5
الترفيـــه	48.0	40.5	26.4	43.8	39.1	40.9	30.8	29.4	14.4	40.0	31.3	18.2
المعلومات العامـــة	73.7	71.7	72.0	76.2	78.9	90.9	74.2	67.5	65.6	73.3	78.0	77.3
المعلومات الدينيـــة	–	–	–	–	–	–	57.6	52.4	44.8	66.7	66.4	54.5
المضمون الادبـــي	–	–	–	–	–	–	23.7	27.5	24.8	32.4	32.9	31.8
تفاصيل اكثـــر	65.7	66.2	60.8	65.7	65.8	59.1	54.0	57.5	61.6	62.9	55.6	50.0
معلومات عن الهوايـــات							46.0	42.5	31.2	43.8	41.8	27.3
معلومات شخصية ومتخصصة	43.4	36.9	30.4	43.8	38.8	31.8	47.0	45.4	44.8	43.8	48.0	45.5
مواضيع للمناقشـــة	36.4	31.3	28.0	47.6	39.5	45.5	–	–	–	–	–	–
عـــادة	38.9	35.7	36.8	35.2	36.2	27.3	25.8	24.3	19.2	31.4	30.3	18.2

(أ) أقل من ٣٠٠٠ (ب) ٣٠٠٠ ـ ٥٠٠٠ (ج) أكثر من ٥٠٠٠ ريالا شهريا

(د) أمى أو دراسة ابتدائية (هـ) أنهى الدراسة المتوسطة أو الثانوية (و) أعلى من الثانوية

«المعلومات العامة» وأخبار «العالم العربي» هي التي تحظى بقدر كبير من التفضيل في أوساط كبار السن من الإناث.

ويوضح جدول رقم (٣) أنه في أوساط الإناث يتبين أن السن كلما كان أكبر كلما كان هناك انجذاب نحو «أخبار العالم الإسلامي». وفي المقابل نجد الشابات السعوديات الأصغر سناً هنَّ الأقل انجذاباً نحو التقارير والأخبار الخاصة بالمملكة العربية السعودية، بينما الشابات الأكبر سناً هنَّ الأكثر انجذاباً نحو تقارير أو أخبار «العالم العربي».

ومهما يكن فإن المضمون الترفيهي في الصحف والمجلات معاً هو الأكثر جذباً لصغار السن من الشباب بشقيه. وفي هذا السياق فإن هذا الجدول يبدو هو الأكثر فائدة فيما يتعلق باستطلاعات القراء خاصة في مجموعات الإناث. ويتضح أن صغار السن من كل الفئات العمرية يهتمون أكثر بالمضمون الترفيهي في الصحافة، وبالمقابل فإنه يحقق أقل قدر من الترفيه للمجموعات الأكبر سناً وخاصة بالنسبة للإناث. وأيضاً كلما أصبح الشباب السعودي أكبر سناً كلما قل حماسه لقراءة صفحات الرياضة في الصحف والمجلات.

مصداقية الوسيلة المطبوعة :

يبدو واضحاً من النظرة الشاملة إلى الجدول رقم (٤) أن الشباب السعودي لا يثق كثيراً في الوسيلة المطبوعة ولكن بمقارنة الجرائد مع المجلات يتضح لنا أن الأولى تعد أكثر مصداقية من الثانية. وتتمتع الجرائد بمصداقية عالية في أوساط المتزوجات اللائي يكون آباؤهن من أصحاب الدخول المنخفضة والتعليم العالي.

وتبدو المجلات وهي تتميز بدرجة من المصداقية لا تتعدى ٥٪ في أي مجموعة ديموغرافية منفردة. وكما هو واضح من الجدول (٤) أن الفرد إذا كان كبيراً وكان والده أكثر تعليماً كان هو أو هي الأكثر توقعاً لتصديق الوسيلة المطبوعة. ويجدر بنا أن نشير هنا في هذا السياق إلى أن هناك معلومات أخرى تؤكد أن الشباب السعودي يعطي قدراً من المصداقية للتليفزيون والراديو أكثر من أي وسيلة إخبارية أخرى. ويبدو أن التليفزيون وسيلة تحظى أيضا بدرجة عالية من المصداقية، إذ أكّد حوالي ٤٠٪ ثقتهم في هذه الوسيلة.

(جدول رقم ٤)

الشباب السعودى والاعـــــلام المقـــــروء :

ما مدى مصداقية الجرائد والمجلات لدى المجموعات الديموغرافية المختلفة ؟

الوسيلة	الجنس		الحالة الاجتماعية		دخل الاب			تعليم الاب			العمر		
	ذكور	إناث	أعزب	متزوج	(أ) ضعيف	(ب) متوسط	(جـ) عالي	(د) ضعيف	(هـ) متوسط	(و) عالي	أقل من ١٩	20–24	25 ~ 35
جرائد	10.0	17.5	11.6	12.5	14.7	11.6	9.9	11.1	11.6	13.1	14.5	11.1	14.3
مجلات	4.0	2.5	3.7	3.3	3.1	3.4	4.3	3.5	3.5	3.7	3.6	3.7	4.8

(أ) أقل من ٣٠٠٠ (ب) ٣٠٠٠ ـ ٥٠٠٠ (جـ) اكثر من ٥٠٠٠ ريالاً شهريا

(د) أمي أو دراسة ابتدائية (هـ) انهى الدراسة المتوسطة أو الثانوية (و) اعلى من الثانوية.

● الخلاصة والاستنتاجات ●

تكشف البيانات الواردة في هذه الدراسة أن الشباب بشقيه يميلون كثيراً إلى قراءة الصحف في إطار ملاحقتهم للمعلومات الخاصة ببلدهم «الأخبار المحلية» وبالعالم العربي «الأخبار الإقليمية» وبالعالم الإسلامي عموماً، وهذا يصدق خاصة على المتزوجين منهم والمتزوجات. كما يميل الشباب إلى قراءة الصحف من أجل زيادة «معلوماته العامة» حتى يكون مسايراً لـ «أحداث العصر» ومطّلعاً عليها. والصحيفة بالنسبة إلى هذا الشباب ليست مصدراً للتسلية ولا أيضا مصدراً لـ «المعلومات الشخصية» مثل الاستشارات القانونية وما إليها. ويظهر أن «دخل الأب المادي» لا يمكن الاعتماد عليه بشكل كامل كمؤشر لمعرفة مدى العلاقة بين الشباب وقراءة الجرائد والمجلات.

أما فيما يتعلق بعامل الدخل (غنًى وفقراً) لأفراد العينة فقد تبين من النتائج أن هذا العامل لم يعط مؤشراً متسقاً بقدر ما أظهر نتائج متضاربة عند أخذه في الاعتبار كعامل مؤثر في علاقة القراءة بين الشباب والوسائل المطبوعة.

وتجتذب المجلات عدداً كبيراً من المتزوجين والمتزوجات. وبالإضافة إلى ذلك فإن المجلات التي تحتوي على قدر أقل من التسلية تعلو قيمتها عند أغلب المجموعات الديموغرافية.

كما كشفت الدراسة أن «العمر» قد ظهر كأبرز المؤشرات الديموغرافية دقة متفوقاً على الـ «دخل» والـ «تعليم». ومن ناحية ثانية فقد برزت «الحالة الاجتماعية» كاستقراء آخر ومؤشر ديموغرافي يمكن أن يعول عليه وذلك لأنها أعطت نتائج أكثر توافقاً من «الدخل» و «التعليم». وتؤكد بعض هذه المتغيرات الديموغرافية فيما يتعلق بالقُرَّاء عدداً من النتائج الأخرى التي توصل إليها بيرجون وبيرجون، ولكن في الوقت نفسه نستطيع أن نقول أن النتائج المؤكدة تبدو غير قاطعة.(٧) فمثلاً نجد أن بيرجون وبيرجون سبق أن قالا إن «الدخل» هو أقوى مؤشر ديموغرافي يمكن اعتماده لمعرفة العلاقة بين القُرَّاء والصحافة، بينما تحتل «الحالة الاجتماعية» المرتبة الأضعف. إلا أن هذه الدراسة أوجدت الضد ليكون هو المعيار الصحيح.

وعلاوة على ذلك فإن الفرد يمكن أن يستنتج ببساطة أن المتزوجين السعوديين الأكبر سناً من الجنسين يميلون لأن يكونوا من معتادي قراءة الصحف والمجلات بدرجة أكبر من العُزَّاب صغار السن من الجنسين.

ولا يبدو أن دخل الأسرة يلعب دوراً مهماً في سلوك الشباب السعودي تجاه الوسيلة المطبوعة.

وبينما يشغل موضوع مصداقية وسائل الإعلام أذهان عدد من العلماء والباحثين في العالم الغربي إلا أن هناك القليل جداً من الأبحاث والدراسات التي صدرت بخصوص هذا الموضوع المهم في العالم النامي. ففي الولايات المتحدة الأمريكية وحدها شغل هذا الموضوع كل الوسائل والباحثين منذ الخمسينيات من هذا القرن وحتى الآن.(٨) ومع أن هناك اختلافاً واضحاً فيما يتعلق بمدى الفجوة في المصداقية بين الوسيلة المطبوعة والوسيلة الالكترونية إلا أنه يبدو أن العلماء متفقون منذ منتصف الستينيات على أن الوسيلة الالكترونية قد أثبتت أنها الأكثر مصداقية من الاثنين. وتؤكد هذه الدراسة هذا الاتجاه.

وقال رونالد مولدر إن اختلاف المصداقية بين الصحيفة والتليفزيون ليس كبيراً.(٩) وأوضحت هذه الدراسة أن درجة المصداقية التي حظيت بها الصحف كانت أقل من ١٨٪ بينما كانت أقل ما وصلت اليه هذه النسبة في التليفزيون ٤٠٪. ولذلك فإنه من الواضح جداً أن الفجوة هنا ليست ضيقة.

وخلاصة القول فإن هذه الدراسة تقول : بينما يقرأ الشباب السعودي الوسيلة المطبوعة إلا أن لديه اعتقاداً ضعيفاً فيما يقرأ. وهذا يعني أن الوسيلة المطبوعة في المملكة العربية السعودية لا تلعب دوراً مهماً في تشكيل وقيادة اتجاهات وميول قادة المستقبل في هذه الدول سريعة النمو.

حاشيـــة

(١) البنك الدولي، تقرير التمية الدولية ١٩٨٣، نيويورك : مطابع جامعة اوكسفورد (١٩٨٣) ص ١٩٧.
(٢) اتحاد المؤسسات الصحفية، التقويم الدولي، نيويورك (١٩٨٧)
الصفحات : ٦٠٩، ٥٦٦، ٥٧٩، ٦٢٧
(٣) الأمم المتحدة : نشرات المعلومات السكانية والاجتاعية الاقتصادية، وكالة الأمم المتحدة الاقتصادية لغرب آسيا، رقم ٣ مايو ١٩٨٢ ص ١٥٧.
(٤) المرجع السابق نفسه ص ١٤٧
(٥) أغلب الأرقام غير متوافرة في أي مصدر طبع حديثاً وعلى أي حال فإن اللقاءات الشخصية مع مختلف المسئولين بالجامعات قد ساعدت في تأمين هذه المعلومات خلال ربيع عام ١٩٨٧.
(٦) برادلي س. جرينبيرج وميخائيل رولوف،
مصداقية وسائل الإعلام : نتائج بحثية وموضوعات نقدية، واشنطون
نشرة الأخبار البحثية (ANPA) رقم ٦، نوفمبر ٧٤، وأيضا مكتب معلومات التليفزيون، الإدراك العام للتليفزيون والوسائل الأخرى : استعراض فترة ٢٠ سنة سنة ٥٩-١٩٧٨، نيويورك، صفحتا ٥٨٩، ٥٩٦
(٧) جودي برقون وميخائيل برقون، «تكهنات قارئ الصحف»،
الصحافة الفصلية، مجلد ف ٥٧، 0.4 (شتاء عام ١٩٨٠) صفحتا ٥٨٩-٥٩٦.
(٨) انظر مراد عاصي، «دراسة حول استخدام وسائل الإعلام والمصداقية في أوساط الطلاب وغير الطلاب في «Galloway County Kentucky» مقالات غير مطبوعة، جامعة ولاية موراي، ابريل ١٩٧٧.
(٩) رونالد مولدر «مصداقية الوسائل» طريقة استخدام المكافأة، الصحافة الفصلية مجلد ٥٧ رقم ٣ (خريف عام ١٩٨٠) ص ٤٧٦.

FOOTNOTES

1. *The World Bank, World Development Report 1983, New York: Oxford University Press (1983) p. 197.*
2. *Newspaper Enterprise Association, The World Al-Manac New York (1987) pp. 609, 566, 579, 627.*
3. *UN: Demographic and Related Socio-Economic Data Sheets, Beirut: UN Economic Commission for Western Asia, No. 3 May 1982, p. 157.*
4. *Ibid. p. 147.*
5. *Most figures are not available in any updated published source. However, personal contacts with various university officials helped secure these data during the spring 1987.*
6. *Bradley S. Greenberg and Michael E. Roloff, Mass Media Credibility:. Research Results and Critical Issues Washington D.C., ANPA News Research Bulletin No. 6. Nov. 74, also Television Information Office, Public Perception of Television and other Mass Media: A Twenty year Review 1959-1978, New York (1979).*
7. *Judee K. Burgoon and Michael Burgoon, «Predictors of Newspaper Readership,» Journalism Quarterly, V. 57, 0.4 (winter 1980) pp. 589-596.*
8. *See Morad Asi, «A Study of Mass Medi Use and Credibility Among Students and Non-students in Calloway County Kentucky,» Unpublished Thesis, Murray State University, April, 1977.*
9. *Ronald Mulder, «Media Credibility: A Use-Gratification Approach», Journalism Quarterly, V. 57, No. 3, (Autumn 1980) p. 476.*


التراث
بين
التقليد
والتجديد
د. السيد محمد الشاهد

مدخـــل :

تراث أمة هو ما قدمه سلفها في مجال الفكر والثقافة بصفة عامة وتوارثته الأجيال، وأضافت إليه ما استطاعت أن تضيف، وأمة بلا تراث، هي أمة بلا مستقبل؛ لأن تراث الأمة يحفظ لها ملامحها المميزة ومكونات شخصيتها، ويعطيها قاعدة تبني عليها مستقبلها، فإذا فقدت القاعدة استحال بناء المستقبل.

والأمم التي يضيع تراثها عبر القرون، لا تألو جهداً في البحث عن بقاياه، وتحفظ ما تجده منها، وتحاول صقله وتطويره، وإظهاره في صورة يمكنها أن تفاخر به أمام باقي الأمم، وهي في هذا الصدد تستعين بكل الوسائل المتاحة لها، وفي مقدمة تلك الوسائل محاولة الاستفادة من ثقافات أخرى تحتك وتتأثر بها، وتكون مهمة هذه الأمة اختيار العناصر الصالحة للتطوير والموجودة في الثقافات الأخرى، وإكمال النقص الموجود في ثقافتها أي : تراثها.

وتختلف الأمم فيما بينها في أسباب الاحتكاك، فبعضها يضطر إلى التأثر، والآخر يبحث بإرادته عن وسائل الاحتكاك بثقافات أغنى وأرق من ثقافته، ليأخذ عنها عناصر قوتها ويضيفها إلى ثقافته.





وتختلف الأمم ثانية في موقفها من الثقافات الأرقى، والتي تتأثر بها وتأخذ عنها، فبعضها يأخذ ما يصلح لترقية ثقافته، ويعترف بذلك، وينطق بالفضل للثقافات التي أخذ عنها، والبعض الآخر يجحد تلك الثقافات المؤثرة حقها وينسب إلى نفسه ما يستطيع أخذه منها، ويحتال في ذلك كل وسيلة غير مشروعة، ويكفي مقارنة موقف الفكر الإسلامي من الثقافات التي تأثر بها، والذي يتمثل في العرفان بالجميل، والاعتراف بالأخذ عنها في مواضع الأخذ، حتى يصل الأمر إلى تلمس الأعذار لها عندما يكتشف فيها نقصاً أو خطأ، وهذه هي خلقية العلم والاعتراف بالفضل لأهله، هو مبدأ ثابت أصيل علمنا الإسلام إياه .. نقارن هذا الموقف بموقف الغرب النصراني عندما أخذ عن الفكر الإسلامي، وهو موقف معروف وتاريخه حافل بالسرقات العلمية والجحود والنكران، فكم من منهج واكتشاف علمي نسبه بعض علماء الغرب النصراني إلى أنفسهم، ثم دلت الأبحاث العلمية بعد ذلك على كذبهم وكذب سبقهم في كثير من مجالات العلم، وما أحوجنا اليوم إلى خلق السلف الصالح في البحث والجدال والنقد والنقل والتصنيف.

لقد كانت أعمال سلفنا الصالح التي هي تراثنا الإسلامي، أسساً قوية بُنيت عليها حضارة عظيمة، توازنت فيها جوانب الحياة المختلفة ومتطلباتها ديناً وعلماً وأدباً. والحضارات تعمر بقدر قوة ركائزها وبقدر قابليتها وقدرتها على الاستجابة لمتطلبات الحياة المتغيرة، دون أن تفقد شيئاً من أسسها ومبادئها الأصيلة.

ـ وأسس الحضارات أسس ثابتة، وأسس غير ثابتة، فالثابتة هي الأصول، وغير الثابتة هي الفروع، والفروع تعيش بما تعطيه لها الجذور أو الأصول، فإن أمسكت الأصول عن العطاء ذبلت الفروع، ولكن ذبول الفروع لا يعني ذبول أو فساد الأصول؛ بينما فساد الأصول يعني بالحتم فساد الفروع.

وقد تفسد الأصول لضعف في تركيبها وطبيعتها وقد تفسد، أو بمعنى أصح تتوقف عن العطاء إلى الفروع بسبب الإهمال وعدم تعهدها من ذوي الاختصاص بالرعاية اللازمة، وشاهد ذلك كثير في الواقع المعاش.

ـ وخلاصة القول : أن الاهتمام بالتراث، لا يكون - كما يعتقد البعض - بحثاً عن كنز توجد فيه حضارة متكاملة تصلح بحالتها الأولى التي وجدناها عليها للتطبيق في عصرنا هذا،

وإنّما يكون بغرض البحث عن مبادىء وأسس نهتدي بها في محاولة بناء حضارة جديدة تنضبط بضوابط أصيلة.

ــ والأصول **نوعان** : نوع جامد يتطلب التقليد الحرفي، ولا يصلح إلا لمجتمع وزمان معينين رغم إدعاء دعاته لعمومية صلاحيته، ونوع يطلب ويحث على **التطوير** والتجديد، ويحمل في طبيعته هذه الصلاحية للتطبيق في كل المجتمعات والعصور. **والنوع الثاني** : من الأصول قد يحتمل التجديد في كل جوانبه، وقد يقتصر التجديد فيه على جانب أو جزء منه، وعدم التجديد في الأجزاء الأخرى لا يعني دائماً أنها لا تعتمد في طبيعتها ومبادئها على ما يقبله العقل، أو هي مناقضة له، وإن كانت في بعض مبادئها تعلو على العقل، فلا يستطيع الوصول إليها لقصر باع العقل، وليس لنقص في هذه المبادىء.

والحديث هنا : يدور حول التراث الإسلامي وما يموج به العالم الإسلامي اليوم من تيارات واتجاهات فكرية ودينية، يهمنا منها هنا ما يدور حول موقف الاتجاهات المختلفة من التراث الإسلامي فهي بين مناد للأخذ به دون أدنى تغيير، ومناد بتركه كلية، واللجوء إلى أحضان حضارة حديثة غربية، وهذان الطرفان المتناقضان في موقفيهما لا يمثلان وزناً كبيراً، بينما الاتجاهات التي تقع بينهما وتختلف فيما بينها في درجة الأخذ والترك من التراث هي التي لها أثر كبير في تحديد مستقبل هذه الأمة الإسلامية، والحقيقة التي أريد أن أذكرها منذ البداية هي أن الإسلام قرآن وسنة واجتهاد، والقرآن والسنة تؤخذ كلها أو تترك كلها دون تجزئة لأنها تمثل الأصل للتراث الإسلامي، أما الاجتهاد فهو في الفروع التي تقبل التجزئة والاجتهاد والتغيير والتطوير بشرط ألا يتناقض الناتج مع الأصل في القرآن والسنة، والسبب في أن الاجتهاد قابل للتجزئة هو أنه من صنع بشر يجوز عليهم الخطأ والنسيان، أما القرآن والسنة فمصدرهما إلهي يتعالى عن القصور والخطأ، فلا يسوغ لبشر أن يتدخل فيما لم يكن له في خلقه دخل، وهذا أمر منطقي.

إذن ففي التراث الإسلامي فروع قابلة للتجزئة والزيادة والتطوير صنعها بشر مثلنا، عاشوا في ظروف اجتماعية معينة، نهلوا من المصدر الثابت وأسسوا لنا حضارةً متكاملة الأطراف على قدر ما وفقوا إليه، فقد نحتاج إليها اليوم كلها، أو نحتاج إلى بعضها، وقد نضيف إليها فروعاً أخرى تتطلبها ظروفنا الاجتماعية المعاصرة التي تختلف بالتأكيد في كثير من جوانبها عن الظروف

التي عاش فيها سلفنا، فتصبح إضافاتنا حلولا قد تستفيد منها الأجيال القادمة.

وهذه الإضافات التي يضيفها جيل من الأجيال إلى التراث عن طريق «الاهتداء» بالأصول وتطبيق مبدأ الاجتهاد هي واجب كل جيل في هذه الأمة وفي غيرها من الأمم، فسوف تسأل أجيال قادمة عما أضفناه وما حققناه، وإلى أي مدى أسهمنا في إثراء تراثنا، ويكون الحكم علينا إمَّا «مقلدون كسالى» لم نضف شيئاً تطلبته ظروف عصرنا، وإمَّا «ملتزمون مجددون» اجتهدنا في إثراء تراثنا بحلول لما فرضته علينا متطلبات حياتنا.

أن التقليد إذا فُهِم على أنه أخذٌ لكل الماضي والنظر إليه نظرة الكفاية والاستغناء عن غيره، وبحث فيه عن الحل الناجع لكل ما نحتاجه اليوم فهو ضرب من التناقض المنطقي مع الواقع والعقل ومخالفة لمعاني التفكر والنظر التي أمرنا بها الله - تعالى - في القرآن الكريم، وفي السنة المطهرة.

إننا اليوم نعيش في مجتمع محاط بظروف لم يعرفها سلفنا، وتواجهنا مشكلات تتفق أو تختلف مع ما واجهوه في عصورهم الغابرة، فإذا إتفقت استطعنا القياس، وإذا اختلفت وجب علينا الاجتهاد. وباختلاف الاجتهادات تتنوع طرق الحل ويثرى التراث بالاختلافات التي هي لا تصل إلى حد التناقضات؛ وهنا تكمن عظمة الشريعة الإسلامية ومقدرة الفكر الإسلامي الأصيل المرن في آن واحد.

أما أن نرد كل شيء برمته إلى ما جاء في التراث، أو نبحث عن حلول صالحة لواقعنا المعاصر في كتبنا القديمة فهو فضلاً عن أنه ضرب من العبث فهو لم يرد على لسان أحد من السلف الصالح.

وهو ضرب من العبث لأنه : **أولاً** : لن يأتينا بحل كاف شاف. **ثانياً** : يسيء إلى مكانة الشريعة الإسلامية كلها فضلاً عن أنه يخالفها ويسلِّم سلاحاً ضدها لمن يترقب ويتلمس إلى هدمها كل سبيل.

إن الحضارات لا تشترى ولا تُؤخذ بأكملها عن الآخرين، ولكنها تُبنى في إطار زماني ومكاني وتتطور وتتجدد حسب معطيات الظروف المحيطة بها، وقدر الجهد والاجتهاد الذي يبذله أبناؤها.

فليس صحيحاً ما ادَّعاه المؤرخ الانجليزي المعروف **أرنولد توينبي** في كتاب (**الإسلام والغرب والمستقبل ص ٢٣**) : من أن الحضارات تُؤخذ كلها أو تترك كلها؛ والدليل على ذلك أن الغرب قد أخذ عن الحضارة الإسلامية الكثير وتأثر بها تأثراً جذرياً، ولكنه لم يأخذها كلية وإلا لدخلوا في الإسلام جميعاً، وأصبحت أوربا كلها مسلمة، والواقع يدل على عكس ذلك. وفي هذا رد على الاتجاه الفكري الذي ظهر في هذا القرن في بعض مجتمعاتنا الإسلامية والذي ينادي بتقليد الغرب، وتبنِّي حضارتهم تبنياً كاملاً ويسمون ذلك تطوراً وتحضراً.

إن السبب الذي دفعني إلى القول بأن النظر إلى مجتمعنا المعاصر بمنظار الماضي والاعتقاد بأن التراث فيه الحل لكل مشكلاتنا وليس علينا سوى الرجوع بالحاضر إلى الماضي ضرب من العبث والتناقض هو نفس السبب الذي يدفعني إلى القول بأن الأخذ بالحضارة الغربية المعاصرة بكل ما فيها هو أبلغ في درجات العبث والخطأ؛ ولا يرقى على دفن الرأس في الرمال أمام مشاق واجب البناء والتطوير لمجتمع أصيل ومعاصر في آن واحد، وهو تقليد أضل من الهروب إلى التقليد الحرفي للتراث؛ لأن تقليد التراث حتى إن كان حرفياً فهو على أقل تقدير تقليد لشيء أصيل بالنسبة إليه وأقرب إلى تكوين شخصيته من ثقافة غريبة كلية عنه، ليس فيها من الأصالة شيء قط، لا في أصولها ولا في فروعها.

وقضية **أصالة الثقافة الغربية** هي – أيضاً – أمر مشكوك فيه، أقصد أصالتها بالنسبة للغرب؛ لأنه أخذ معظمها عن ثقافات أخرى، وكان طوال فترات طويلة من الزمن تكاد تنعدم فيه الثقافة الأصيلة تماماً وخاصة الثقافة المرتبطة بالدين، وتشهد بذلك العصور ما قبل الوسطى، والتي تسمى بعصر الآباء وعصر الظلام وقبل تلك العصور كانت عصور فيها نوع من الثقافة الوثنية المخلوطة بتصورات دينية مهجنة تختلط فيها بقايا تصورات يونانية بعناصر هندية وفارسية ومصرية، وهي الفترة التي تسمى بالعصور الهيلينية، والتي امتدت منذ دخول **الإسكندر الأكبر** إلى الشرق ٣٢٣ ق.م حتى دخول القيصر الروماني **قسطنطين** في الدين المسيحي، واعتباره هذا الدين ديناً للدولة منذ (٣٠٦-٣٣٧م)، وقد أعقب تلك الفترة هجوم شرس على كل الأفكار الفلسفية، حتى أغلقت آخر مدارس الفلسفة في هذه الامبراطورية الرومانية في عام ٥٢٩ على يد القيصر يوستينوس، وسيطر رجال الكنيسة على كل الأمور الدينية والدنيوية، فساد الظلام الفكري والديني معاً، وبقي الحال على هذا حتى جاءت الاحتكاكات الثقافية الأولى مع الفكر الإسلامي، وقد يستثني بعض المؤرخين للفكر الأوربي

الفيلسوف **أوريجين** الذي عاش في القرن التاسع الميلادي، ولكن أثر فكر هذا الفيلسوف لم يستمر طويلاً حتى جاء القديس أنسلم (١١٠٩م) وبدأت بِفِكْر هذا القديس العصور الوسطى التي انتقل فيها الفكر الإسلامي إلى الغرب. وكما هو معروف لدارس تاريخ الفكر الغربي، فإن أوربا قد عرفت معظم ما في ثقافتها من أصول يونانية عن طريق الترجمة من العربية التي كان العرب قد نقلوها من اليونانية وغيرها إلى العربية إبان الخلافة العباسية.

ويتفق الجميع على أن ما نقله الغرب من الفكر اليوناني بتوسط اللغة العربية لم يكن يونانياً خالصاً، بل كانت فيه إضافات وتصحيحات عربية الأصل، أي: غريبة بالنسبة إلى أوربا، ودون الإطالة في هذا الموضوع الذي فصلت الحديث عنه في بحث سابق، واستقيت المعلومات من مصادر عديدة عربية وغير عربية، أذكر منها «قصة الحضارة» تأليف **ول ديورانت**، ترجمها لفيف من المفكرين العرب، وصدرت عن جامعة الدول العربية في ٢٨ جزء/ ١٤ مجلد، وكذلك «حضارة العرب» تأليف **جوستاف لوبون**، ترجمة **عادل زعيتر**، صدر عن دار إحياء التراث ببيروت. «تاريخ العلم» تأليف **جورج سارتون**، نقله إلى العربية لفيف من العلماء وصدر في دار المعارف بمصر (في ٦ أجزاء) «وتراث الإسلام» تأليف **شاخت و بوزوورث** – ترجمة لفيف من العلماء، صدر عن مؤسسة عالم المعرفة بالكويت، وكذلك كتابي «شمس الله تسطع على الغرب» وكتاب «جِمال على معطف القيصر» للمستشرقة **زيجريد هونكة** (باللغة الألمانية).

إن التقليد لا يكون إلا في المواقف المتفقة تماماً شكلاً وموضوعاً، وهذا الإتفاق نادر لأن المواقف والمشكلات التي يراد لها حل بالتقليد مثلاً ترتبط بزمان ومكان يختلف عادة عن زمان ومكان وظروف الموقف الأول، والذي أريد أن أعبر عنه هنا هو ضرورة التفرقة بين «التقليد» «والاهتداء»، فالتقليد هو محاولة تكرار لشكل ولمضمون حادث أو تصرف قام به أحد السلف المقلَّد في موقف مشابه لما يمر به الخلف المقلِّد .. أما الاهتداء فهو تبني المنهج الذي سار عليه السلف، والاهتداء بطرق معالجتهم لأمر نعيش ما يشبهه ويتفق معه في بعض الوجوه، أي: أن نلتزم بالمبادىء والمنطلقات التي انطلق منها السلف، ثم نكمل الطريق مسترشدين بما يتفق مع الواقع المعاش الآن بواسطة النظر والعقل بمعنى قول الرسول ﷺ للأعرابي «اعقلها وتوكل».

وكثيراً ما يقع الخلط بين هذين النوعين، أي بين التقليد والاهتداء، فالبعض ممن يريدون الالتزام بالكتاب والسنة يفهمون هذا الالتزام بمعنى التقليد الحرفي، إن صح هذا التعبير، وكثير

ممن يعارضون الاتجاه السلفي الإسلامي يتهمون أتباع السلف بالتقليد، بينما الحال في الحقيقة على غير ذلك، فغالبية السلفيين يقصدون الالتزام بما في التراث والاهتداء بهديه، واتباع المنهج الإسلامي في تسيير أمور حياتهم الدنيوية.

لماذا تفوقوا وتخلفنا ؟ :

إن الأمم تتقدم بقدر ما تبذل من جهد، أي : بقدر عطائها وإسهامها في بناء الحضارة، وليس بقدر ولا بأصالة أو صحة ما ترثه عن سلفها.

إن تصرُّف الغرب بقدر كبير من الحكمة في القليل الذي ورثوه، والكثير الذي أخذوه عن غيرهم، رغم عدم الأصالة والكفاية في هذا وذاك، هو الذي وصَّلهم إلى ما هم عليه. أما ما يخصنا فهو بإتفاق الكل التفريط والإهمال والتكاسل عن مواصلة الاجتهاد والانحراف عن الطريق الذي مهده لنا السلف الصالح، والانشغال بالحروب الداخلية، فكانت النتيجة هي تمكن الغرب منا، والتفوق علينا لأنه سبقنا إلى الاهتداء بمنهجنا، فأخذ ما وصل إليه سلفنا وبنى عليه حضارته.

لكن لنا أن نسأل عن المقياس الحقيقي الذي تحدد على ضوئه قيمة حضارة ما ويحكم بأنها حضارة حققت أهدافها . في رأيي : أن الحضارات تقاس بقدر شمولها لجوانب الحياة المختلفة وقدرتها على العطاء، فالحضارة التي تركز على تطوير جانب أو عدة جوانب من الحياة وتترك وتهمل جوانب أخرى لا يمكن أن تسمى حضارة حقيقية، والحضارة التي تقتصر على فئة معينة تحتكر كل ثمارها لنفسها، ولا تعطي – أيضاً – لا تكون حضارة حقيقية. ولنحاول الآن بعد أن نتفق على صحة هذا المقياس تقويم الحضارة الغربية ونطرح عليها أول سؤال، هل هي حضارة شاملة لكل جوانب الحياة في المجتمع ؟ الإجابة على هذا السؤال ليست بالعسيرة وإن كانت تستدرج وتغرى بالتحيز والتحمس لها أو عليها، ولا أريد هنا أن أعدد مزاياها وعيوبها، وأسرد محاسن حضارتنا الإسلامية في مقابل ذلك، فلقد قيل وكتب في ذلك ما يزيد على الحاجة، وأقل ما يقال هو أن تلك الحضارة قد أصابت من التقدم العلمي والتقني ما لم يبلغه أي مجتمع إسلامي، وقد أدى ذلك إلى رفع مستوى المعيشة عندهم إلى حد تحلم به كثير من المجتمعات الأخرى، ولكنها لم تشمل جميع جوانب الحياة، فقد حظي الجانب العقلي والمادي بالنصيب الأكبر على حساب الجانب الروحي، فاختل التوازن في الإنسان الغربي،

وأصبح مدفوعاً ومجبراً على السير في طريق محفوف بمخاطر كثيرة، وأصبح يفقد الأمل في النجاة إذا أصابه الفشل لأنه لا ينتظر عوناً من أحد، فيؤدي به ذلك إلى السقوط في المخدرات أو المسكرات أو إلى الانتحار في النهاية، وهذا ما يعترف به معظم مفكري الغرب، وليس هذا من باب الحسد أو محاولة للإقلال من شأن الحضارة الغربية، وما وصلت إليه من إنجازات علمية هائلة تستحق أن تدرس ويستفاد من صالحها، ويطرح طالحها، ولكن الواجب العلمي يحتم التنبيه إلى ما تخفيه هذه الحضارة التقنية من أزمات للإنسان المعاصر، وكذلك للمستقبل والتي ظهرت في السنوات الأخيرة بداياتها، ولا أريد هنا تكرار ما ذكر في مؤلفات أخرى حول تلك الحضارات، سواء باللغة العربية أو بلغات أجنبية، ولكني أريد إضافة إلى ذلك التذكير بالكوارث التي أصبحت شيئاً معهوداً في معظم النشرات الإخبارية وخاصة الغربية، وفي كل وسائل الإعلام، ولست بصدد الحديث هنا عن الكوارث الطبيعية مثل : الزلازل والبراكين والأعاصير الهوائية أو الثلجية أو الموجات الحارة أو الجفاف ... الخ. ولكني قصدت الكوارث التي نتجت عن التقدم العلمي والتكنولوجي الصناعي وخاصة الكوارث النووية، وأشهرها كارثة تسرب الأشعة النووية من المفاعل الروسي «تشارنوبيل» الذي أدى إلى تلوث الهواء والأرض في كل البلاد الأوربية، وما زالت آثاره الخطيرة تهدد حياة وصحة الكثير من البشر في أوربا وغيرها من بلاد العالم الثالث الذي يستورد السلع الغذائية من الغرب مما جعل الرقابة على كل السلع المستوردة شيئاً ضرورياً، و غير ذلك من كوارث الصناعات الكيماوية، مثل تلوث نهر الراين بألمانيا الغربية وسويسرا، الذي أصبح ميتاً ولمدة عشر سنوات كما تقول الصحف الغربية، مثل مجلة «ديرشبيجل» الألمانية الغربية، وغير ذلك الكثير.

والأهم أن الانسان الغربي قد تغير – أيضاً – فلم يعد يهمه سوى الكسب المادي بالطرق المشروعة وغير المشروعة، بغض النظر عما يترتب على ذلك بالنسبة للآخرين، ففضائح الغش في السلع الغذائية والمشروبات لا تكاد تخلو منها صحيفة يومية أو أسبوعية، وأشهرها حادث خلط زيت الزيتون الأسباني بنوع آخر من زيوت التشحيم والنظافة، والذي أدى إلى وفاة الكثيرين الذين زاد عددهم على المئات، وإصابة الألوف بأمراض خطيرة، وأحدثها محاولة تصدير لحوم وألبان ملوثة بالاشعاع النووي من ألمانيا الغربية الى دول العالم الثالث والتي بلغ درجة تلوثها بالاشعاع النووي ٥٠٠٠ وحدة (بيكاريل) بينما الحد الأقصى المسموح به للانسان (٣٠٠ وحدة) كما جاء في جريدة الأهرام يوم الخميس ١٤٠٧/٨/٣هـ، ولن تنتهي هذه

الكوارث الصناعية والبشرية طالما أن الانسان المعاصر ينظر إلى الكسب المادي فحسب ﴿ إنَّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ صدق الله العظيم.

يبدو أن الإنسان المعاصر أصبح يغمض عينه، ويدفن رأسه في الرمال حتى لا يضطر إلى المواجهة الصريحة مع العلم والتكنولوجيا، هذه المواجهة التي تفرض عليه التنازل عن كثير من الأشياء التي أصبحت عزيزة علينا، وقد كانت من الكماليات فأصبحت من الضرورات، وكل ذلك بتأثير إيمان خفي بأن العلم قادر على تشخيص الداء وصنع الدواء، وأن العلم هو الخصم والحكم. وما كان للبشرية أن تصل إلى هذا الحد لو أنها أخذت إلى جانب التقدم العلمي بجانب القيم الخلقية الذي يقوِّم كل اختراع،ويضعه في ميزان مصلحة الإنسان بنظرة بعيدة المدى ترى المستقبل الإنساني قبل الحاضر.

وماذا عن مجتمعنا الإسلامي ؟

هنا أرى دور مجتمعنا وثقافتنا في بناء الحضارة الإنسانية على هدى من الإسلام وتصوره الشامل لجميع جوانب الحياة، فبما أن «الحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أحق بها» أصبح لزاماً علينا الإفادة قدر الإمكان من التقدم العلمي والتكنولوجي الذي أنجزه الغرب، وتسخيره لما ينفع الناس في دينهم ودنياهم، فيكون الأخذ بحكمة وليس بالتقليد، والحكمة تحتم النظر في الأمور واختيار الصالح منها الذي يتناسب مع ديننا وتربيتنا وتصوراتنا وطبيعتنا، ونبنذ الطالح منها الذي يتعارض مع كل ذلك، ولا حرج أن نتعلم منهم ما يساعدنا على النهوض مما نحن فيه واللحاق بركب التقدم، مؤسسين ذلك على قواعد ديننا الحنيف.

إن المجتمع الغربي عندما أراد أن يلحق بركب الحضارة الإنسانية وفي مقدمتها الحضارة الإسلامية، بعد أن فشل في تحطيمها عسكرياً بالحروب الصليبية وقبلها وبعدها عن طريق التنصير، ومحاولات التشنيع واختلاق الأباطيل، أقول عندما أراد أن ينهض من ثباته الذي دام قرونا طويلة انكب على دراسة ما أنتجته الحضارة الإسلامية، وأخذ منها ما ظن فيه نفعاً وترك ما ظن فيه غير ذلك، وبنى هذه الحضارة التي نراها اليوم، ولأنها حضارة بنيت على تصورات بشرية، تأرجحت بين عقلانية خالصة ومادية خالصة، والسبب في ذلك هو أنهم كانوا قد أخذوا من الإسلام الجانب العقلي فقط، ولم يأخذوا بالأهم من ذلك وهو الجانب العقدي

الذي يشمل الإيمان والعقل، فكان تقدمهم في اتجاه واحد، وفقدوا بذلك التوازن والشمول وانحط في الجانب الإيماني (الروحي) إلى المستوى الذي سبب ظهور الفلسفات الإلحادية في مجال الفكر والجفاف الروحي في مجال الحياة العامة، وكانت حسنته الوحيدة هي التقدم العلمي والتكنولوجي الذي نشهده ونشهد أيضاً آثاره الإيجابية والسلبية إذا درسنا وفهمنا حقيقة الحياة الاجتماعية في الغرب. ولست هنا بصدد تعداد سلبياتها والإيماء بأن مجتمعاتنا تتفوق عليها في هذه الناحية، أو تلك، لتقر أعيننا، وتهدأ خواطرنا، بل إن الواقع أن مجتمعاتنا تذخر بسلبياتهم ومجتمعاتهم تذخر بايجابياتنا، فنجد في كثير منهم الأمانة والصدق واحترام الآخرين وتقديرهم بقدرهم، وعدم التعدي على حقوق غيرهم، والوعي الثقافي، وحب تحصيل المعارف عن الشعوب الأخرى، والأخذ بما يفيد منها. وتراهم يحسنون الاستماع جادين في تحصيل العلم، إلى آخر ذلك من صفات حميدة، وكل هذه الصفات لم تكن فيهم قبل احتاكهم بالحضارة الإسلامية، ويذكر أسامة بن منقذ في كتابيه «**الاعتبار**» و «**العصا**» حقق أجزاء منهما **هـ . ديرنبرج - باريس ١٨٨٦**) وتوجد اقتباسات منها في كتاب (**الحروب الصليبية**) من وجهة نظر عربية - تأليف : **فرانسيسكو جابريلي** وترجمته عن الايطالية إلى الألمانية المستشرقة **بربارا فون كالتنبورن - شتاخاو ص ١١٥ - ١٢٦**) الكثير عن أحوال الغربيين الاجتماعية والعلمية والعسكرية أثناء الحروب الصليبية.

ويقول **جوستاف لوبون** في كتابه «**حضارة العرب**» (الترجمة العربية ص ٦٧٦). «وظلت همجية أوربا (زمناً طويلاً) عظيمةً جداً من غير أن تشعر بها، ولم يبدو فيها بعض الميل إلى العلم إلا في القرن الحادي عشر وفي القرن الثاني عشر من الميلاد على الخصوص، فلما ظهر فيها أناس رأوا أن يرفعوا أكفان الجهل الثقيل عنهم، ولُّوا وجوههم شطر العرب الذين كانوا أئمة وحدهم».

ونحن المسلمين نعرف تماماً أن كل ما ذكر من صفات خلقية حميدة هي جزء من خلق المسلم صحيح العقيدة، ولنا في رسول الله قدوة حسنة.

والتقليد في هذا الباب - باب الخصال الحميدة - تقليد محمود، سواء كان ذلك تقليداً منهم لنا في الماضي أو العكس في الحاضر.

فعلينا أن نحاول الإفادة من التقدم العلمي الغربي ونعترف لهم بالسبق في هذا المجال، ولا

يكون تقليدنا لهم في هذا المجال تقليداً سلبياً أو نقلاً وتطبيقاً حرفياً لما وصلوا إليه ثم الاكتفاء بذلك، وانتظار السعادة في الدنيا من خلال التقدم العلمي، بل يجب علينا بعد أن نتخير ما يلائمنا ويتفق مع عقيدتنا وأن نضيف إلى هذه الحضارة ما يجعلها حضارة إنسانية تخدم ولا تستخدم الإنسان، وأن نضيف إليها ما يصحح ويرشد مسارها، ويجعلها ترى بعينين لا بعين واحدة كما هو الحال الآن، فلا يكون تقدماً علمياً تكنولوجياً فقط؛ بل وبنفس القدر على الأقل تقدماً خلقياً روحياً مستمداً من الدين الإسلامي الحنيف.

مجتمع جديد أو مجتمع أصيل

كما يتضح من هاتين العبارتين فإنني أُذَكِّر بما كتبه الدكتور **زكي نجيب محمود** – أحد كبار الفلاسفة العرب المعاصرين إن لم يكن أكبرهم علماً وأكثرهم شهرةً – في كتابه الذي يحمل عنوان «مجتمع جديد أو الكارثة» (الذي صدر عن دار الشروق ببيروت – ط ٢، سنة ١٤٠١هـ – ١٩٨١م)، والذي يؤكد فيه من البداية حتى النهاية على أهمية التعقل (والتوضع) التي تعنيها الوضعية المنطقية فهو يرى في العقل والواقع وحدهما أساس ومقياس التقدم العلمي، هذا التقدم العلمي الذي ينادي به وإليه في كل مؤلفاته الفلسفية تقريباً، أذكر منها : «**خرافة الميتافيزيقا**» و «**ثقافتنا في مواجهة العصر**» و «**من زاوية فلسفية**». والتقدم العلمي عنده يسمو على كل تقدم ويرى فيه تقدما في شتى مجالات الحياة، أو هي متعلقة به ومتسببة به.

فلنتأمل معاً المقصود بعبارة «مجتمع جديد» هل تعني جدة الشيء هنا اختراعه من عدم، أم أنه كان قديماً ثم تجدد بفعل فاعل ؟ الاحتمال الأول واضح الاستحالة .. أما الثاني فيعني أن المجتمع الجديد يُبنى على أسس كانت موجودة من قبل، وهذه الأسس يكون وجودها القديم في نفس المجتمع الذي يراد تجديده؛ لأنها لو كانت في مجتمع غيره لكان أولى أن نطلق على المجتمع الذي نقصده «مجتمع آخر» وليس «مجتمع جديد» وكان المقصود بالجديد هنا قياساً على «ثوب جديد» أي : ثوب آخر لم يستعمل من قبل، ولا تكون علاقة بين القديم والجديد .. أما أن يقصد بمجتمع جديد مجتمع مبني على فكر قديم وفكر مستعار من مجتمعات أخرى، فلا يكون هذا المجتمع جديداً؛ لأن جزءاً منه قديم كان موجوداً في المجتمع قبل أن تبدأ محاولة التجديد، والجزء الآخر مستعار من مجتمع غريب وهو ليس جديداً؛ لأنه معاشا في ذلك المجتمع الغريب.

والمجددون في الإسلام ما كانوا ليستحقوا هذا الوصف لولا أنهم أرادوا إحياء الدين؛ لأن الدين الإسلامي جديد دائماً، وهذه الجدة الدائمة تتأسس على أن مصدره الإلهي أخبر بذلك في قوله تعالى : (**اليوم أكملت لكم دينكم وأتمت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**). فالإسلام إذن هو تمام النعمة التي أنعم الله بها علينا وارتضاها لنا. إذن فالتجديد لا يكون إلا في إطار الإسلام، وما عدا ذلك فهو «تغريب» وليس تجديداً.

فتجديد مجتمع لا بد من أن يتأسس على تراثه القديم، وهكذا يكون التجديد «تأصيلاً»، والتأصيل هو نوع من التقليد للأصل، والأصل الذي هو التراث فيه جذور وفروع أي : أصل وفروع، وتختلف أصول الثقافات (التراث) حسب مصدرها، فإن كان المصدر إلهياً كان الأصل كلاً متكاملاً لا يقبل التجزيء، فإمَّا أن يؤخذ كله أو يترك كله .. وأما إذا كان مصدره عقل بشرى فلا يكون كلاً متكاملاً لتأثر العقل البشري بتغيرات الظروف، فيختلف أو يتناقض بتأثيرها، وهذا يسبب جواز تجزئته، وإمكان الأخذ ببعض ما فيه وترك الآخر، أي : يتفق إذن مع الفروع من حيث القابلية للتجزيء.

والحضارات لا تقوم على أسس مكونة من أجزاء متغايرة مختلفة، ولكنها تؤسس على أصل متكامل متناسقة أجزاؤه، وهذا ما يجعل بناء حضارة متكاملة مستحيل في مجتمعات تريد التطور على أسس جُمعت أجزاؤها من مصادر مختلفة، أو أُخذت بكاملها من مجتمع آخر، ويبدو أن هذا هو السبب الذي جعل المؤرخ الانجليزي **أرنولدتوينبي** يقرر أن الحضارات لا يمكن أن يؤخذ منها جزء ويترك جزء آخر؛ بل لا بد من أخذها كلية أو تركها كلية - كما سبق ذكره -. وهذا القول غير صحيح؛ لأن الغرب لم يأخذ الحضارة الإسلامية كلها بل أخذ منها ما كان يحتاجه وظن فيه خيره، وترك أهم أجزائها أي : الأصل والمصدر الأصيل لتلك الحضارة وهو الإسلام. ويبدو أنه يعني بذلك أن الشرق لا بد له من الأخذ بالحضارة الغربية كلية.

وخلاصة القول أن التجديد لا يخلو من التقليد، والتقليد نوعان : تقليد كلي وتقليد جزئي. فالتقليد الكلي يعني الأخذ بالمصدر والفروع بالكامل، أما التقليد الجزئي فهو أخذ بالمصدر كاملاً، وأما الفروع فيؤخذ منها ما يلزم ويترك الباقي؛ لأن الفروع تتأثر في تكوينها بالظروف الخارجية المتعلقة بزمان ومكان معينين، فإذا اختلفا وجب ما يتعلق بهما، ولأن

الزمان والمكان يتغيران دائماً، أصبح التقليد الكلي مستحيلاً، أما التقليد الجزئي فهو الذي يفتح الباب للتجديد، والتجديد لا يكون سوى بالمعنى الذي سبق ذكره، أي : بالارتكاز على أصل أصيل غير مستعار، ولأن غير ذلك لا يكون سوى تقليد كلي وهو محال، سواء كان تقليداً للسلف أو تقليداً للغير، فاستحالة تقليد القديم ناتجة عن اختلاف الزمان وتغير الظروف والمشكلات، واستحالة تقليد الغير كلية، تأتي من أن ما يتعهده الغير ويعيش به يطوِّره بما يناسب ظروفه ويتفق مع طبيعته واحتياجاته وثقافته وعقيدته، وكل هذا يختلف من مجتمع إلى آخر ويجعل اختيار مجتمع ما يناسبه من ثقافة مجتمع آخر أمراً غاية في الصعوبة.

إن التجديد هو تقليد جزئي يتيح للمقلِّد الأخذ بما هو أفضل؛ سواء من تراثه أو مما يحصل عليه من الغير، ويتفق مع ثقافته وعقيدته، فالأخذ عن الغير هو إذن تقليد لهذا الغير، والمقصود هنا توضيح بعض الاتهامات التي توجه إلى الاتجاه المحافظ الذي يريد الاحتفاظ بتراثه، ولا يستبدله بثقافة غربية، فإن هذا الاتجاه يطلق عليه المناهضون له من الغربيين صفة التقليد ويسمونهم «مقلدون»، وكأن من يرى طرح التراث جانباً والأخذ عن الغير المتقدم علمياً لا يستحق أن يوصف بأنه مقلد. فالتقليد إذا فُهِمَ الفهم الصحيح، وجاء بعد اختيار دقيق لصلاحيته وتناسبه مع المجتمع لم يكن مضراً للمجتمع المقلد .. أما التقليد الأعمى لثقافة ما سواء كانت في نفس المجتمع أو في مجتمع آخر فهي مرفوضة رفضاً تاماً من الإسلام. فقد جاء الإسلام لينهى عن تقليد الجهالات التي كانت سائدة قبل بزوغ فجره مثل عبادة الأصنام ووأد البنات وإهانة المرأة، واسترقاق الناس دون حق إلى آخر ذلك من تناول المسكرات، والاعتماد على القوة في السطو، والتسلط على من هم أضعف، ولكنه احتفظ ببعض الصفات التي ورثها العرب عن أسلافهم قبل الإسلام، مثل : كرم الضيافة والشجاعة، وشجع على الكسب الحلال من التجارة، وأباح ما لذ وطاب من الأطعمة، وحرم الفاسد منها واعترف للمرأة طفلة وسيدة بحقها في الحياة الكريمة، وبما يتناسب مع ما خلقها الله لها من وظيفة في الحياة، وأباح الرق في حدود الإنسانية، وحبب في عتقهم ﴿فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً ذا مقربة أو مسكيناً ذا متربة ثم كان من الذين آمنو وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة﴾ (البلد : آية ١١ – ١٧).

فكما لم يرفض الإسلام كل ما وجده لم يقبله - أيضاً - على علاته، ورفض الإسلام للتقليد الأعمى واضح بين في كتاب الله العزيز ﴿**قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا** ...﴾ (يونس : آية ٧٨)

ويرفض الإسلام الاحتجاج بما كان يفعله الآباء على صحة ما يفعله الأبناء من التقليد الأعمى، اقرأ قوله تعالى : ﴿ **وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون** ﴾ (الأعراف : آية ٢٨).

فالقرآن الكريم مليء بالآيات التي تنهي عن التقليد الأعمى والافتراء على الله بهدف تبرير الأخطاء التي يرتكبها الفرد.

التقليد والتفكير والتجديد :

يستخدم التقليد في المساجلات العلمية مقابلاً للتفكير، فيقسم بعض المفكرين القوم إلى مقلدين ومفكرين، ويطلقون على الفريق الأول اسم (المحافظون)، وعلى الفريق الثاني (المجددون). وهذا التقسيم يوحي بأن المقلدين أو المحافظين لا يفكرون على الاطلاق، وأنهم يلتصقون بالتراث ويرون فيه كل الحلول لمشكلات عصرنا، فهم لا يحتاجون إلى التفكير في حل المشكلات، بل فقط عليهم أن يبحثوا في الكتب الصفراء عن الحلول التي يعتقدون وجودها كاملة هناك، فإذا كان هذا الفهم فهماً صحيحاً ترتب على ذلك أن المفكرين أي : المجددين يرفضون التراث كلية، ويعتمدون على تفكيرهم وحدهم في إيجاد الحلول لمشكلات مجتمعنا المعاصر، وهذا التصور خاطيء في كلتا الحالين، أي : ما يفهم من عمل المقلدين وعمل المفكرين، وذلك لأسباب منها :-

<u>أولا</u> : أن المقلدين بهذا الفهم غير موجودين بالمرة في العالم الإسلامي. وأن هذا اتهام باطل يراد به الإساءة إلى الملتزمين بالعقيدة السلفية.

<u>ثانياً</u> : أن المقلدين الموجودين لا بد لهم من التفكير والاجتهاد في إيجاد حل لمشكلات مجتمعنا الإسلامي في حدود ما رسمه الشرع، وهذا عمل أصعب من التقليد الأعمى، ويحتاج إلى تفكير وتأمل وتقليب الأمور على كل وجه.

<u>ثالثاً</u> : إن من يسمّوا مفكرين أو مجددين إذا كانوا لا يرون في التراث كله شيئاً نافعاً

لحياتنا ومجتمعنا المعاصر، ويتركونه جانباً بسبب هذا الاعتقاد ويحاولون جلب ثقافة غربية يظنون فيها وجود حلول نافعة، فهم مقلدون، مخطئون في تقليدهم، أي : إذا أرادوا أن يلتزموا بما هو صالح من التراث ويضيفوا إلى ذلك تجارب الأمم الأخرى، فهم مفكرون ومقلدون في نفس الوقت، ولا يبقى بينهم وبين من يسموا بالمقلدين أو المحافظين فارق كبير، سوى في درجة الالتزام بالتراث.

رابعاً : كما أن التقليد الأعمى لما في التراث مرفوض، فإن التقليد الأعمى للغير أولى بالرفض.

ونستخلص من ذلك أن التقليد والتفكير النافعين لا يتناقضان؛ بل يكمل أحدهما الآخر ويكون الناتج هو التجديد. فالتقليد المفيد إذن هو التقليد الجزئي الذي يفرض على صاحبه التفكير، الذي هو سبيل اختيار الصالح ونبذ الطالح مما هو موروث وما هو مكتسب في مجتمعنا أو من مجتمع آخر. وإذا كان التقليد تقليد قوم فكروا،وكان التفكير واجباً عليهم كما هو في المصادر الإسلامية، كان تقليدهم التزاماً بالتفكير، وتحتم علينا أن نفكر، لأن من نقلدهم كان التفكير واجباً عليهم وقد حثوا عليه.

وإذا تأملنا معنى التفكير، وجدنا أن التفكير هو إعمال العقل في البحث عن شيء غير موجود أي : لا يعلمه المفكر، فالتفكير دليل على نقص في العلم، وهو الطريق إلى سد هذا النقص، فإذا كان التفكير هو أخص خصائص الإنسان الذي ميزه الله به عن سائر مخلوقاته، فمعنى ذلك أن علم الإنسان ناقص بطبعه، وعلم الإنسان لا يكتمل بالتفكير، وإلا وصل الإنسان إلى مرحلة لم يحتج فيها إلى تفكير أبداً، أي : ينعدم فيها التفكير، وهذا محال. إذن تفكير الإنسان محدود وعلمه ناقص باستمرار، وحدود التفكير على نوعين :-

أولا : حدود طبيعية أو خَلْقية على الأصح، ترجع إلى محدودية عقل البشر، وارتباط فكره بمعطيات طبيعية معينة.

ثانيا : حدود دينية ترجع إلى مصدر أعلى من الطبيعة والمؤثرات الأخرى.

فالتفكير المحدود بضوابط خَلْقية (طبيعية) فقط تنعكس فيه الطبيعة البشرية بكل جوانبها، بالاضافة إلى طبيعة المفكر وميوله، والظروف التي أثَّرت وتؤثِّر في حياته، وقد يغلب جانب

من طبيعته على جانب آخر، وهذا ما نراه في المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة، نجدها بين مثالي مغال في الخيال وواقعي مغال في التمسك والاعتماد على الحس؛ بين روحي مغال في التجرد والتصوف، ومادي مغال في الانشغال بالحياة الدنيا؛ بين جماعي مغال في الشيوع، وفردي مغال في الأنانية، الكل ينشد سعادة الدنيا ويتصورها مرة في هذا الجانب ومرة في الجانب الآخر، وهذا النوع من التفكير يصدر عن عقل بشر، وقد يصل إلى أقصى حدود طاقته في التفكير، ولكنه يبقى محدوداً بتلك الحدود التي تشكل مادة فكره، متأثراً بكل ما يحيط به من مؤثرات وأحداث وحاجات وميول، كلها متعلقة العالم الخارجي.

والاختلاف هو الصفة المميزة للفكر البشري حتى لو اتفقت أو تشابهت الظروف، فإن أثرها على الفرد يختلف باختلاف الأفراد، فقد تكون ضائقة مالية سبباً في انكسار وانتحار إنسان، وقد تكون سبباً في تفوقه على الآخرين إذا ركَّز كل همه في تخطي تلك الضائقة، وقد تؤدي ظروف معينة إلى إحداث أثر معين في وقت معين ثم تؤدي نفس الظروف الأثر العكسي في زمن آخر، وقد يؤثر تفكير مفكر واحد على مجتمع أو مجتمعات بأكملها، ويصبح معياراً لقيمها وسلوكها، ولكن من المؤكد والمتفق عليه من جميع المفكرين أن أكثر المذاهب والنظريات الفكرية تظل في حدود زمان ومكان معينين، تتغير بمجيء دورة زمنية أخرى تثبت عدم صحة أو جدوى تلك النظرية. ولا يقتصر الاختلاف كصفة مميزة للفكر البشري على عامل الزمان أو المكان، أي : اختلاف العصور والمجتمعات، أو اختلاف الأفراد، بل من المعروف أنه يختلف فكر الإنسان نفسه في مراحل تطوره المختلفة التي يجد في كل مرحلة منها فهماً جديداً للأمور التي قد تكون قديمة، والأكثر من ذلك أن الاختلاف في الفكر البشري أو في فكر إنسان ما لا يكون فقط بفعل تغير العصور أو المجتمعات أو حتى مراحل العمر، بل إن الإنسان عادة ما يقول ما يرجح فقط، وليس كل ما يقول به الإنسان هو قاطع واضح اليقين عنده؛ لأن «عملية التفكير» في حد ذاتها ليست سوى «صراع» أو «جدال» بين أفكار أو احتمالات مختلفة حول موضوع معين، وتكون نتيجة هذا الصراع هي انتصار رأي معين ورجحانه على الآخر فتكون درجة صحة النتيجة هي مدى تفوق هذا الرأي على الآخر، أي : أن نسبة اليقين في تلك النتيجة هي جزئية. والسبب في أن ما نقول به نتيجة عملية فكرية يبدو بعد ذلك كأنه واضح الدلالة، ويقيني هو أن الحجج الضعيفة التي هزمت أمام

الحجج الأقوى أو الأكثر تنزوي وتختفي من الذاكرة مع الوقت، ويساعد على سرعة هذا الانزواء والاختفاء ميل الإنسان بطبعه إلى الوصول إلى حقيقة تطمئن لها نفسه، ويعتقد أنه قد وصل إليها بمجهوده الفكري المستقل، وينسى ما عداها.

وهذا يوضح لنا السبب في أن المذاهب الفكرية التي بنيت على عمليات فكرية ومرت بالمراحل التي سبق ذكرها تظل إلى الأبد نسبية مهما بلغت قوتها ودقة حججها.

أما النوع الثاني من التفكير أقصد التفكير المحدود بضوابط دينية أي : التفكير الديني، فينقسم تبعاً لطبيعة الدين الذي ينضبط الفكر بضوابطه إلى قسمين :-

الأول : تفكير محدود بضوابط دينية تختص بجانب واحد من جوانب حياة الإنسان المادية أو الروحية أو العقلية.

الثاني : تفكير محدود بضوابط دينية تشمل كل جوانب حياة الإنسان المادية والروحية والعقلية.

ومن الواضح أن النوع الثاني هو الأصلح للانسان من الأول، الذي يقترب من التفكير البشري غير المحدود بضوابط دينية.

والمفكر بناء على هذا التقسيم هو أحد اثنين :

١ - مفكر ملحد.

٢ - مفكر متدين.

والمفكر المتدين هو إمَّا أن يكون متديناً بدين يرشّد جانباً واحداً من حياته فقط، أو أنه متدين بدين ينظم ويرشد كل جوانب حياته.

والنوع الأول لا بد له من الاستعانة بمصدر آخر غير الدين في ترشيد الجوانب التي لا يتناولها الدين بالترشيد، فهو إذن يعتمد على مصدرين مختلفين في طبيعتهما، فطبيعة المصدر الديني إلهية، والمصدر الآخر، وهو العقل، بشرية، وإذا كانت طبيعة المصادر مختلفة اختلفت النتائج أي الفروع أو تناقضت ووجب البحث عن مصدر ثالث لترجيح أحدهما على الآخر، وإيجاد حل وسط يرتفع به التناقض بين الدين في جانب، والعقل البشري في جانب آخر.

والسؤال من أين لنا بهذا الحكم الذي ينتظر منه رفع التناقض بين الدين والعقل، فلا حل اذن سوى أن نُغلِّب الدين على العقل، فيكون الدين طرفاً وحكماً في النزاع، أو أن نُغلِّب العقل ويكون العقل - أيضا - طرفاً وحكماً في النزاع. والاحتمال الأول مستحيل؛ لأننا إذا غلبنا جانب الدين على العقل كان لا بد لنا من أن نجد في الدين إجابات على كل مشكلات الحياة في شتى الحالات، فإذا كان الدين قاصراً أصلاً على تنظيم جانب واحد من جوانب الحياة، فيكون تغليب الدين على العقل مستحيلاً لقصور الدين عن سد الاحتياجات البشرية ..

أما الاحتمال الثاني وهو تغليب العقل على الدين، ففضلاً على أنه يعني إلغاء الدين أو اختفاءه التدريجي من كل جوانب الحياة، هو اعتماد على مصدر غير ثابت يختلف ويتناقض مع نفسه في الزمان والمكان والفرد. والمثال الحي لذلك هو المجتمعات النصرانية العصرانية، والتي أدى فيها هذا الاتجاه إلى انتشار الإلحاد والانحطاط الخلقي، كما يشهد بذلك هـ. كونج في كتابه «المسيحية وديانات العالم» (ص ٩١).

أما المفكر الذي يدين بدين شمل ترشيده كل جوانب الحياة من روحية وعقلية ومادية هو مفكر يتحرك في إيمانه وعمله وفكره داخل إطار شامل متناسق لا يتناقض فيه جانب مع جانب آخر، وهذا ما يسمى بالشمول والتوازن في التصور الديني الذي يجعل للعقل مكانته الرفيعة، ويقدِّره حق قدره فيعتبره كمال المخلوق وأداته في تحصيل العلم النافع، ويجعل للعقل مصدرا أعلى ينهل منه ويسترشد بهديه، ويجعله شريكاً في ذلك للروح والجسد وليس منافساً لهما، فإذا اتحد مصدر العقل والروح والجسد، رفع التناقض بينهم وعمل الجميع من مصدر واحد إلى هدف واحد وهو إسعاد الإنسان في دينه ودنياه. ويكون نتاج فكر هذا النوع من المفكرين متوازن فلا يغلب فيه جانب على جانب آخر، وهو - أيضاً - أقرب إلى الواقعية لأنه يعترف لكل جانب من جوانب الحياة بحقه وقدره.

بعد أن حاولت استكشاف مفاهيم التأصيل والتجديد والتقليد والاقتداء والاهتداء التي هي مراحل أو أنواع للأخذ من التراث أو عن الغير، أحاول هنا - إن شاء الله - أن أتناول بعض آراء التجديد الموجودة حالياً في مجتمعنا الإسلامي. ومن خلال هذا العرض

أحاول الرد على بعض هذه الآراء، وخاصة ما جاء في بعض مؤلفات زكي نجيب محمود.

إذا فقدت الضوابط :

إن الذي يبحث لا يبحث إلا عن شيء مفقود، فإذا وجده، بحث كيف يستفيد منه الإفادة الكاملة .. أما الذي يكتفي بالعثور على الشيء أو الحصول عليه موروثاً عن سابقيه، ولم يجتهد في البحث عن أفضل سبل الاستفادة منه، وظن أن مجرد امتلاك هذا الشيء يكفي لصدور الفائدة منه، وانتظر تلك الفائدة دون جدوى، فإنه لا يحق له ولا لغيره إتهام هذا الشيء بعدم الصلاحية وخاصة إذا كانت التجربة السابقة قد أثبتت هذه الصلاحية.

وكما أنه ليس كل شيء قد ثبتت صلاحيته يوم ما صالحاً للأيام أو الأزمنة الأخرى، فإنه من الخطأ - أيضاً - الحكم بعدم صلاحيته قبل أن نعيد تجربته مرة أخرى ..

ونعود مرة أخرى للفكر البشري (العلم) وننظر في إنجازاته، فنجده في أحسن التقديرات قد أدى إلى تقدم تقني (تكنولوجي) مادي في غالب الأحوال، ويهدف إلى الإسهام في إسعاد البشر، ولا غنى للبشر عن التقدم العلمي والتقني، فإنه بفضله أصبحت الحياة في مجملها أقل مشقة وصعوبة وخاصة في مجال المواصلات والاتصالات، ولا يقل عن ذلك أهمية، بل يزيد عليه انتصار العلم على كثير من الأمراض والأوبئة، وسد حاجات كثير من البشر من الغذاء والشراب إلى غير ذلك من اتصارات للإنسان على كثير من الكوارث الطبيعية أو تخفيف حدتها وآثارها يرجع الفضل فيها إلى التقدم العلمي.

ولكن لنتساءل ألا يمكن أن يؤدي هذا التقدم العلمي إلى هلاك الإنسان بدلاً من أن ينجيه من الكوارث، وبمعنى آخر ألا يمكن للعلم أن ينجي الإنسان من كارثة ليلقي به في كارثة قد تكون أشد أثراً على وجوده أصلا فيتفوق الجانب المهلك على الجانب المنجي في العلم ؟

والآن لنسأل أنفسنا .. هل استطاع العلم البشري إسعاد البشر جميعاً أم لا ؟

الإجابة على هذا السؤال واضحة - أيضاً - وشاهدها الواقع المعاش في المجتمعات المتقدمة، وغير المتقدمة علمياً، فإن المشكلات التي جاء العلم أساساً لحلها إمَّا أنها لم تحل أصلاً، أو

كان حل بعضها على حساب تزايد البعض الآخر، أو إيجاد مشكلات لم تكن موجودة من قبل، فعدد الذين يموتون جوعاً يزداد، وعدد الأمراض والمرضى كلاهما يزداد بشكل مخيف يهدد بظهور مشكلات جديدة اجتماعية وسياسية، والكوارث النووية التي أدت إلى تلوث البيئة وظهور أمراض جديدة اجتماعية وصحية تزداد خطورة بازدياد التقدم العلمي إلى درجة قد تؤدي إلى أن يفقد الإنسان السيطرة عليه أو على ما ينتجه، فضلاً عن آثاره وخاصة في مجال الأبحاث البيولوجية وعوامل الوراثة التي يمكن أن تؤدي إلى التأثير على نوعية الإنسان وبشريته. إذن ليست خطورة العلم كامنة في إتجاه أو فرع واحد منه، بل في كل اتجاهاته وفروعه إذا أطلق له العنان وسار دون قيد أو توجيه من سلطة أعلى، فليست الصناعة الكيميائية ومشكلة التخلص من نفاياها القاتلة، وأبحاث الفضاء ومخاطرها وتكاليفها الباهظة، ولا أبحاث الطاقة النووية واشعاعاتها ونفاياها التي تهدد بتلوث الهواء والأرض والماء، وكل ما يحيط بالإنسان، أو أبحاث البيولوجيا ونتائجها المباشرة المدمرة للنوع البشري، حيث أنها قد تؤدي إلى التحكم في صفات المولود وتزويده باستعدادات معينة كما يدعي علماء الوراثة، سوى نتيجة لانفلات العلم من الضوابط الخلقية والدينية.

نرى الآن أن العلم وإن لم يستخدم في اختراع الأسلحة بشتى أنواعها فإنه يصل في نهاية الأمر إلى تدمير الإنسان بطريق آخر، ولكن كيف يتفق هذا مع موقف الإسلام المشجع على العلم والاستزادة منه ؟

إن الإسلام يجعل للعلم ضوابط خلقية إنسانية بمعنى أن العلم النافع للإنسان هو فقط الذي سمح به وشجع عليه الإسلام، وإذا تعدى العلم هذه الحدود حرِّم لخروجه عن كونه نافعاً، ولأن الإسلام تقوم مبادؤه على التوازن العادل بين كل متطلبات الإنسان العقلية والروحية والمادية، فهو لا يرضي في العلم بغير هذا المبدأ أي : التوازن بين العقل والروح والمادة بحيث يخدم الإنسان في دينه ودنياه.

ومن يتأمل حال الشباب في الغرب المتقدم علمياً يلاحظ إتجاهاً عكسياً في اهتماماتهم، فبعد الانبهار بالاكتشافات العلمية المهولة والانسياق فيما قدمته من متع مادية، وجد الشباب نفسه يسير في فراغ، ولا يرى هدفاً ولا معنى لحياته، فولى ذلك التقدم التكنولوجي ظهره، وعاد يبحث عن شيء أسمى من ذلك، فبعد أن كان الشباب يخجل من إظهار إيمانه بالله أو انتمائه إلى دين سماوي لأنه كان يعد بذلك رجعياً أو ناقص العقل في نظرَ السواد الأعظم من الشباب،

وكان الاتجاه المادي الإلحادي هو المسيطر في الستينات وأوائل السبعينات من هذا القرن، إلا أن هذا الإتجاه بدأ ينحسر بسرعة في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، وبدأ الشباب يبحث عن دين يتمسك به كالغارق يمسك بأي شيء عائم يظن فيه النجاة، فكثرت الديانات الجديدة وازدهرت، وانحسر المد الإلحادي مرة أخرى، والذي كان مصاحباً للازدهار الاقتصادي المادي.

ولكن تلك الديانات ما لبثت أن انحسرت بعد أن اكتشف المريدون أنها لا تشبع فيهم ما بحثوا عنه، وانكشفت تلك الديانات على أنها اخترعت لاستغلال الفراغ الروحي لديهم، وكانت نتيجة ذلك أن عاد كثير من الشباب إلى الكنيسة، واهتم بأمور الدين التي كان يخجل من إظهارها ويفخر بالثورة عليه والتهكم منه ومن أتباعه.

واقتصر هنا على مثال واحد من الديانات الجديدة التي ظهرت في أوائل العقد الماضي من هذا القرن وهي ديانة «باجوان» الهندي، الذي جعل مركزها في «بونا» بالهند، وأسسها أستاذ للفلسفة كان يعمل بجامعة جبلبور واسمه الحقيقي شرى راجنيش Shree Rajneesh ويدعي أنه جاءه الكشف وهو في سن الحادي والعشرين، ثم في عام ١٩٦٦م ترك التدريس وبدأ محاضراته متجولاً في أنحاء الهند حتى استقر أولاً في بمباي، وافتتح معبد أشرم Ashram ثم بعد ذلك ذهب إلى بونا Poona وافتتح معبداً آخر واشتهر وزاد عدد أتباعه حتى وصلوا إلى ما بين ٢٠٠٫٠٠٠ و ٣٠٠٫٠٠٠، ويسمون أنفسهم السانياس، والغريب أن معظم أتباعه ليسوا من المرحلة الأولى للشباب ١٥ - ٢٥ سنة ، ولكن من الشباب بين ٢٥ - ٣٥ وفيه من هم أكبر من ذلك سناً، وقد افتتح في أوريجون بالولايات المتحدة مركزاً آخر، وقد بلغ عدد مراكزه في ألمانيا الغربية وحدها أكثر من ثلاثين مركزاً حتى عام ١٩٨٢م وقد ألحقت بتلك المراكز صالات رقص ومحلات تجارية كانت تغطي التكاليف المالية والنفقات الباهظة التي كان ينفقها المؤسس على نفسه. وقد نشر في إحدى الجرائد الألمانية صورة لموقف سيارات تابع له فيه أعداد كبيرة من سيارات الرولسرايس؛ ويعيش أتباعه في جماعات كبيرة مختلطة دون زواج يسمونها أسر، كما ذكر كلوزينسكي في كتابه «لماذا باجوان» (ص ١٨ بالألمانية).

ويلاحظ أن الأتباع لم يكونوا من المراهقين ومحبي المغامرة، ولكن معظمهم، وكما يدل متوسط أعمارهم، كانوا من الذين تخطوا هذه المرحلة، ودخلوا هذا الدين عن اقتناع، وهذا هو الأمر الخطير الذي يدل على أن هؤلاء كانوا يبحثون عن أمل بعد ما خابت آمالهم التي تعلقت مرة بالدين النصراني، ومرة أخرى بالتقدم العلمي التكنولوجي.

ويصل صاحب الكتاب المذكور وهو أستاذ في التحليل النفسي الطبي في جامعة توبنجن بألمانيا الغربية، إلى أن الظروف الاجتماعية هي التي أدت أو هيأت المناخ المناسب لنشأة وانتشار مثل هذه الديانات الجديدة.وقد وصل إلى أن أهم تلك العوامل هو التعطش أو الفراغ الديني عند الشباب الذي افتقد في حياته العملية الجانب الروحي والاطمئنان النفسي، فهرب من الحياة المادية إلى ديانات متطرفة في التصوف والتركيز على التدريبات الروحية Meditation (المصدر السابق ص ٤٤).

وها هو الأستاذ زكي نجيب محمود يقول في كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر» (ص ٩١) : «فمن نقائص عصرنا بشهادة رجال الفكر أجمعين أنه عصر أدى بشبابه إلى حالة من التمزق والتفسخ والضياع، لماذا ؟ لأن القيم التي ينطوي عليها هذا العصر ليست كلها على اتساق بعضها مع بعض، فترى هذه القيمة المعينة تغري الناس بالتزام العقل الصارم (في دنيا العلوم مثلاً)، بينما تغريهم تلك القيمة الأخرى في الخروج والعصيان وتفضيل الغريزة والوجدان على العقل ومنطقه (كما هو مشاهد في كثير من نتاج الأدب والفن وفي تمرد الشباب». فلو استطعنا نحن أن نقدم للعالم مجموعة متسقة الأجزاء من القيم الهادية للإنسان على طريق الحياة كان هذا هو دورنا في الحياة المعاصرة».

ويفهم من هذه الفقرة أن السبب في ضياع الشباب هو العصر والارتباط به (العصرانية) ووسيلته العقل المطلق الذي يؤدي إلى الاستسلام أو المبالغة في إتجاه واحد وتجاهل ما عداه، وهكذا كان ولا يزال هذا حال كل المجتمعات في كل العصور كلما غاب الالتزام الديني من الحياة؛ لأن الدين – وأقصد هنا الدين الإسلامي – قد جاء بالضوابط التي تضمن التوازن بين حاجات الإنسان الدينية والدنيوية. وإذا تركنا مبادىء الإسلام جانباً، فمن أين لنا إذن بتلك المجموعة المتسقة الأجزاء، الهادية للإنسان على طريق الحياة ؟ لأن هذه المجموعة إن قامت فقط على العلم فلن تأتي بجديد لأنها تكون تأكيداً للجانب العقلي في الإنسان على حساب الجانب الروحي، وكذلك العكس لا يؤدي إلى التوازن في حياة الإنسان.

ضوابط لا قيود :

وأعود إلى الموضوع الرئيسي لهذا البحث، والذي يتضمنه العنوان (التراث بين التقليد والتجديد) وأقول : إن التقليد لا يتعارض مع التجديد بشرط أن يكون المقلَّد نظاماً يتضمن عناصراً وأسساً تسمح بالتجديد، فيكون التقليد الكامل متضمناً للتجديد، ويحتمه، لأنه في تلك الحال لا يكون تقليداً كاملاً، إلا إذا أخذ – أيضاً – بعناصر التجديد التي هي من أسس

المنهج المقلَّد، ولتقريب هذا القول فإن اتباع المنهج الإسلامي الذي بدأ في وقت من الأوقات ثم استمر خلال قرون عديدة وجد خلالها كثيراً من العلماء الذين تمسكوا بأصله وفروعه، واستطاعوا بذلك أن يؤسسوا حضارة يشهد بها الكل على اختلاف المستويات الثقافية وكان عليهم أن يجدوا حلولاً لمشكلات متجددة تختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف والمجتمعات، ولم يحيدوا عن الأصل الإسلامي في ذلك، وقد كان ذلك تقليداً منهم لسلفهم وتجديداً مستمراً في نفس الوقت، والسبب في ذلك هو أن الأصل المقلد (التراث) يفسح المجال للبحث العلمي والتأمل النظري، بل ويأمر به ويمدح أهله، فيقول تعالى: ﴿ **الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض** ﴾ آل عمران: ١٩١. فذكر الله والتفكر في الخلق كلاهما يؤدي إلى الآخر عبادة الله وتأمل في خلقه، دين ودنيا، إيمان وتعقل كلها في كل متناسق متكامل.

إن المنهج الإسلامي لم ينزَّل ليطبق في عصر معين أو بلد بعينه، وقد أثبت قدرته على الاستمرار خلال العصور والمجتمعات، فلو أن هذا المنهج الإسلامي لم يتضمن أسس التجديد المقنن المضبوط بضوابط شرعية ثابتة لما استطاع أن ينجو من التحريف والتبديل الذي وقع في كل ما سواه.

إن العقل يصبو إلى التحرر من كل قيد يوضع عليه ولكن إذا لم يوجد القيد أصلاً فمن أي شيء يحاول التحرر إذن ؟!!.

وقد يرى البعض في المنهج الإسلامي والتمسك به قيداً، ولكن الحقيقة أن هذا الفهم يجعل الالتزام بأي ضوابط قيداً غير مرغوب فيه، وهل يعقل انعدام الضوابط كلية، الحقيقة أن المنادين بالتحرر من ضوابط الشرع على أنها تقييد للعقل عليهم، إذا كانوا جادين في ندائهم، أن يتحرروا من كل قيد للقوانين الوضعية، فهي أحق أن يتحرر منها لأنها أثبتت فشلها في إفشاء العدل في أي مجتمع اعتمد عليها وحدها.

ولكن الحقيقة أن الذين ينادون بحرية العقل والعلم يريدون تحريره من ضوابط الشرع الإلهي فقط؛ لأنهم لا يستطيعون تحريره أو النداء بتحريره من الشرع الوضعي الذي تحميه الشرطة وأجهزة الدولة، ويعتبر النداء إلى التحرر منه نوعاً من العصيان المدني الذي تنتج عنه آثار غير محمودة للمشتركين في هذا النداء، بينما الشرع الإلهي ليس له شرطة في معظم بلاد

العالم، فيمكنهم النداء بالتحرر منه، وهذا نوع من الجبن الفكري. إن الضوابط التي وضعها الشرع الإلهي للعقل هي توجيهات وإرشادات إتباعها يؤدي إلى سلامة الناتج وجعل العلم والعقل في خدمة الإنسان الانفلات منها يعكس الأمر، فيصبح الإنسان خادماً للعلم والعقل اللذين يتغيران ويتناقضان في كل مجال، فيسلِّم الإنسان مصيره بذلك لقائد غير أمين.

إن الاسلام لم يضع قيوداً على العقل ولم يكن في حاجة إلى وضعها لأنه في أساسه، وباعتراف معظم المستشرقين فضلاً عن المسلمين أنفسهم، لا يتعارض معه وما كتب في ذلك كثير، يفوق الحصر، وأشهرها كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية «درء التعارض بين العقل والنقل، أو موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» (تحقيق محمد رشاد سالم - رحمه الله - نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في أحد عشر مجلداً (١٣٩٩ - ١٤٠٣هـ).

مشكـــلات العلم :

إن القارىء لتاريخ الفكر البشري يعرف أن كل ما يصل إليه العلم نسبي فما يسميه قوم في زمن منطقي يراه آخرون خطأ، وهذا أمر معروف لا يحتاج إلى دليل رغم وجود ما يسمى بالبديهيات التي تظل طوال العصور حقيقة ثابتة في مصداقيتها، مثل ناتج جمع العددين ٢ + ٢ = ٤، أو أن الشيء لا يكون في مكانين في آن واحد أو أن يكون ولا يكون في نفس المكان إلى آخر ذلك من بديهيات يعرفها دارسو الفلسفة وغيرهم من عامة الناس، ورغم ما كتب حول هذه البديهيات بقصد التشكيك في مصداقيتها مثل محاولات ديكارت في تأملاته الفلسفية باختراعه للشيطان الماكر الذي يصور له صحة مثل هذه الأحكام، بينما هي في ذاتها ليست يقينية بديهية، إلا أن ديكارت كان يريد الوصول إلى اثبات صحتها المطلقة بواسطة شيء آخر غير ذاتها، ولا داعي لتفصيل القول في فلسفة ديكارت في هذا الموضع، ولقد أدلت بعض الفرق الكلامية بدلوها - أيضاً - في مجال التشكيك في هذه البديهيات، ومنهم بعض فرق المعتزلة والشكاك، وخاصة في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

وليكن ما يكون من أمر تلك البديهات فإنه مع التسليم ببداهتها، فهي ليست كل العلم، ولا يمكن قياس العلم ونتائجه على بداهتها وصدقها، وإن كان العلم يرتكز في كثير من

الأمور عليها؛ أضف إلى ذلك أنها ببداهتها لا تتعارض مع المنهج الإسلامي بأي حال من الأحوال، إذن لا دخل لهذه البديهيات في حديثنا عن العقل ومدى صحة الاعتماد عليه وموقفه من الشرع أو موقف الشرع منه.

المشكلة هنا أبعد وأكثر تعقيداً من العلاقة بين العقل والنقل وخاصة بالنسبة إلى الإسلام الذي هو باعتراف الجميع أكثر الديانات السماوية تأييداً للعقل وتكريماً للعلم وأهله. إن لتلك المشكلة جانباً آخر وهو الطرف الثالث في المعرفة أقصد الإدراك الحسي الذي هو وسيلة نقل الإدراكات الحسية إلى العقل، والذي اتخذته بعض المذاهب الفكرية مصدراً وحيداً للمعرفة، أعني المذهب الحسي، والمذهب التجريبي والنفعي والوضعي والمادي، وما شابه ذلك من مسميات لتلك المذاهب أو غيرها، والإدراك الحسي بذلك يزاحم العقل والنقل في موقعهما كمصادر للمعرفة، وحتى لا نتمادى في التفصيل ونغوص في متاهات فلسفية تخرجنا عن موضوعنا الأصلي، أقول أن كل تلك الوسائل الثلاث أي العقل والنقل والحس يرتبط بعضها بالبعض الآخر، ولا غنى بأحدهما عن الآخرين في كل شيء.

ولنطرح سؤالاً مبسطاً، أمامنا مذاهب فلسفية (فكرية) متعددة مختلفة الاتجاهات، ويتناقض بعضها مع البعض الآخر، وما استقر القول الفصل لأحدهم في عصر من العصور، أو مجتمع من المجتمعات، ألا يدل هذا على أن كل مذهب من تلك المذاهب فيه جزء من الحقيقة وليست كل الحقيقة، وهذا الجزء من الحقيقة هو الذي يضمن لهذا المذهب أو ذاك استمراراً ولو مؤقتاً وقبولاً عند بعض الناس، وكذلك فيه جزء من الخطأ هو السبب في أن البعض يرفضونه وينقضونه، ويسبِّب عدم استقرار الأمر له دون غيره ؟ ألا يدلنا هذا الوضع الذي نجد عليه كل المذاهب الفكرية البشرية القديمة والحديثة على حاجة البشر إلى منهج يجمع كل تلك الوسائل المعرفية ويوظفها ويضع لكل منها الضوابط اللائقة بها لتؤدي عملها على أكمل وجه، مسهمة بذلك مع الوسائل الأخرى في الوصول إلى أكبر قدر ممكن من اليقين، ويكون ذلك أفضل من الاقتصار على وسيلة واحدة والانتصار لها، واعتبارها دون ما سواها طريقاً للمعرفة واليقين؟. ألا نجد في الحياة العامة أشياءً نحسها فقط، وأشياءً نعقلها فقط، وأشياءً لا نستطيع أن نحسها أو نعقلها، ولكننا على ثقة من وجودها عن طريق آثارها الظاهرة أو المنقولة إلينا عن مصدر أعلى من الحس والعقل ؟. لننظر إلى المنهج الإسلامي، ونحاول استخراج ما جاء فيه عن كل واحدة من تلك الوسائل، وسوف نرى أنه لا يوجد في أي مذهب فلسفي مهما

أدَّعى لنفسه المنطقية والوافعية والشمولية ما نجده في منهج القرآن الكريم، الذي احتوى ووظف ووصف الوسيلة وحدد الهدف لكل نوع من أنواع المعرفة، بل وجعل لكل منها موقعه المؤثر في تحمل الفاعل لمسئولية فعله.

لنقرأ قول الله – تعالى – في سورة الإسراء : ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً** ﴾ : آية ٣٦.

هنا نهي عن القول بغير علم كما هو واضح من الجملة الأولى لهذه الآية الكريمة، وهذه قاعدة أساسية في مناهج البحث العلمي معروفة لكل من له اتصال بالعلم، وتوضح الجملة الثانية وسائل الوصول إلى العلم وهي السمع والبصر والفؤاد (القلب) والفؤاد هو الذي يفكر، وأن عمل القلب هو التفكر، بخلاف ما هو معروف في مجال الطب، قال تعالى : ﴿**إذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي** ﴾ صدق الله العظيم. سورة البقرة : آية ٢٦٠. فأراد إبراهيم – عليه السلام – أن يرتقي من علم اليقين إلى عين اليقين، أي : الاقتناع التام المبني على المشاهدة كما ورد في تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣١. وقوله تعالى في سورة الأعراف : ﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون** ﴾. آية ١٧٩.

وقد جمع الله – تعالى – وسائل المعرفة الثلاثة القلب (العقل) والبصر والسمع في آية واحدة وشبه من لا يحسنوا استعمالها، أي؛ الغافلين بأنهم أضل سبيلاً من الأنعام، فهل يبقى لغير الغافلين مجال للشك في تكريم الإسلام للعلم بكل فروعه ولأهله بكل أجناسهم، وليس العلم فقط، بل التطبيق – أيضاً –، اقرأ قول الله تعالى : ﴿ **كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون** ﴾ صدق الله العظيم، سورة الصف : آية رقم ٣. فالقول المؤسس على علم والمصدق بالتطبيق هو منهج الإسلام، فلا قول بلا علم ولا علم بلا عمل.

أقسام التقليد :

وخلاصة القول أن التقليد نوعان :

١ – تقليد على جهل.
٢ – تقليد على علم.

فالنوع الأول مرفوض من الإسلام، وقد جاء الإسلام ليهدم ويمحو هذا النوع من التقليد على جهل .. أما النوع الثاني فهو تقليد السلف الصالح للمنهج الإسلامي الذي صدر وتأسس على علم إلهي كامل متكامل شامل.

والتقليد على علم يحتم تحصيل العلم واستيعاب جميع مراحل تطوره، ويسمح بالتجديد المستنير الذي شرع له الاجتهاد، وتلك مزية خاصة يتميز بها تقليد منهج إلهي، ويفتقدها كل منهج بشري الأصل.

والتقليد يتفق مع «الاقتداء» في معناه؛ لأن الاقتداء ما هو إلا محاولة لتقليد القدوة، وكما أن التقليد يكون على جهل ويكون على علم، فكذلك الاقتداء، فكما أن التقليد يكون سيئا إذا كان المقلَّد سيئاً يكون الاقتداء ذميماً إذا كانت القدوة ذميمة، ولذلك كان النص دائماً على القدوة الحسنة، ولم يقتصر على كلمة قدوة التي لا تدل على معنى إذا ما وصفت، اقرأ قول الله تعالى : ﴿ **ولقد كان لكم في رسول الله قدوة حسنة** ﴾ الأحزاب : آية ٢١.

ولا فرق من ناحية اللغة بين «التقليد» و«الاقتداء»، رغم ما أصاب كلمة التقليد من سوء فهم بقصرها على التقليد دون علم أي : التقليد الأعمى كما تفهمه العامة من الناس.

وأما المدلول الثقافي لكلمة التقليد فهو إمَّا تقليد السلف أو تقليد شيء غريب، والناس في هذا الموقف ثلاثة مذاهب، كما يذكر زكي نجيب محمود في كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر ص ١٥ - ١٦».

١ - «فمذهب من وجد الصيد نافراً من القفص، لكنه لم يزل به حتى طوعه بعض التطويع فاستكان له، ولو إلى حين، وفي رحاب هذا المذهب تقع الكثرة الغالبة من أعلام الأدب والفكر في تاريخنا الحديث، مثل : **محمد عبده والعقاد، وطه حسين، وتوفيق الحكيم**، وغيرهم، فهؤلاء جميعا على اختلاف نزعاتهم وأذواقهم لم يرفضوا العصر، ولكنهم حاولوا أن يصوغوه في قوالب الثقافة العربية الأصيلة، مع تفاوت بينهم في درجة النجاح. ومع هؤلاء القادة يذهب معظم المثقفين.

٢ - ومذهب آخر وجد الصيد نافراً من القفص، فاستغنى عن الصيد واحتفظ بالقفص، يضع فيه من كائناته المألوفة ما يجده حاضراً بين يديه، وفي هذا المذهب تقع جماعة لا حصر لعددها ممن ملأوا أوعيتهم من كتب التراث، وغضوا أنظارهم غضاً عن العصر بكل ما يضطرب

به من قضايا ومشكلات فكرية، ومع هذه الجماعة تذهب عامة الناس من غير المثقفين.

٣ - ومذهب ثالث وجد الصيد نافراً من القفص، فحطم القفص، وجرى مع الصيد حيث جرى، وهؤلاء قلة قليلة، لا تجد بأساً في أن تمحو صفحتنا محواً لتملأها بثقافة العصر وحده. كما هي معروفة في مصادرها (الغربية) بغير تحريف ولا تعديل».

وبعد هذا العرض للمجموعات الثلاثة يصل المؤلف إلى تقويم كل جماعة أو مذهب على حدة، فيقول : «فمن ذلك ترى جماعتين من الجماعات الثلاثة هما اللتان تصدتا للعصر، أحداهما : بتعديله ليلائم قالبنا الموروث، والأخرى بغير تعديل فيه، ملقية في اليم القالب الموروث .. وأما الجماعة الثالثة فقد لاذت بالهروب في حصونها، فلا مواجهة بينها وبين العصر، ومن ثم فلنا أن نسقطها من حسابنا برغم كثرة عددها، وبرغم أنها هي التي ظفرت بتأييد الجماهير» (المصدر السابق).

ويقصد المؤلف هنا بهذه الجماعة الثالثة المتمسكين بحرفية التراث، ولم يحدد ما يقصده هنا بكلمة التراث، فإننا لا نعرف لنا تراثاً يأمرنا بالتقوقع داخل حصوننا، واخفاء رؤوسنا في الرمال، متجاهلين العصر وما يدور فيه، هاربين بذلك من مسئولية إيجاد الحلول بمشكلاته، بل على العكس من ذلك، فإن الأصل والفروع في تراثنا الإسلامي تأمرنا بالسير في الأرض والنظر في الخلق، والتأمل في النفس، والعمل على الكسب الحلال الطيب، والنفع والانتفاع بما حلله الشرع.

ولنا في هذا التراث دستور وشروح لفلسفة حياة كاملة في الدنيا وآلاخرة. فما هو إذن هذا التراث الذي يقصده المؤلف ؟ ومن هم تلك الفئة التي ذكرها وتحسر على وجودها وأسقطها من حساباته رغم زيادة عددها على عدد المنتسبين للمجموعتين الأخريتين، ورغم كسبها لتأييد الجماهير ؟ إن جماعة ينطبق عليها ما ورد في هذا الكتاب هي إن وجدت فإنها قلة قليلة، لا شأن ولا نصيب لها من تأييد الجماهير وهي مرفوضة من جمهور المسلمين.

وقبل أن أستطرد في التعليق على كلام المؤلف عليَّ أن أشير إلى بعض الملاحظات على تلك الفقرة التي ذكرتها هنا واقتبستها نصاً من الكتاب المذكور، وهي :

١ - يقصد بالصيد العلم والتقدم التكنولوجي.

٢ - يقصد بالقفص التراث الإسلامي.

٣ – يقصد بالمجموعات (المذاهب) الثلاثة على الترتيب الوارد عنه :
أولا : **المفكرين.** ثانيا : **السلفيين.** ثالثا : **المغرِّبين.**

ويلاحظ – أيضاً – أنه يتكلم عن العصر ويجعله مقياساً ومصدراً لتقويم الثقافة، وكذلك يتكلم عن الثقافة العربية الأصيلة، ولم يصف تلك الثقافة بالإسلامية، وهذه كلها مجتمعة إشارات إلى إتجاه قومي عصراني (علماني).

ويواصل المؤلف قوله : «وكذلك نستطيع أن نسقط من حسابنا في موضوعنا هذا تلك القلة القليلة التي وإن تكن قد شاركت العصر في مشكلاته الفكرية وقضاياه، إلا أنها قد شاركته كما يشاركه رجال الفكر من أصحاب الحضارة الغربية نفسها» (المصدر نفسه) وهو يقصد بتلك الجماعة المغربين الذين ينادون صراحة بترك التراث بأكمله، والانخراط في تقليد الغرب بكل ما فيه ظانين في ذلك التقدم والتحضر، وهم بين يميني متغرب ويساري متمركس، والمجموعة الأولى عرف منها في الآونة الأخيرة **عاطف العراقي**، والمجموعة الثانية يمثلها منذ فترة طويلة **فؤاد زكريا**، والثلاثة في مجموعهم، أعني : **زكي نجيب محمود** – مؤلف الكتاب الذي أتحدث عنه هنا – **وفؤاد زكريا**، وتلميذهما **عاطف العراقي، هم أشهر من ينادي بالعصرانية (العلمانية) وإحلالها محل التراث، وقد سبق لي الرد على عاطف العراقي في جريدة النور المصرية لمقال نشر له في الأهرام في شهر نوفمبر من العام الماضي وصف فيه السلفيين بالمقلدين الكسالى** ... الخ.

أما **فؤاد زكريا** فهو يساري لا يخفي ذلك، وهو يتميز عن الآخرين بشجاعته الأدبية التي يفتقدها الكثير من اليساريين والعصرانيين أصحاب الإتجاه غير الإسلامي في البلاد الإسلامية، وأقتصر هنا على بعض العبارات التي وردت في كتابه «آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة (مصر – ١٩٧٥م) فهو يقول في ص ١٠٥ : «في رأيي أن ضرورة التجديد كامنة في صميم الفكر الاشتراكي ذاته ...» ويقول في ص ١٤٨ : «على أن التخلف العقلي والمعنوي ليس هو العقبة الوحيدة التي تحول بين جماهير المجتمعات المتخلفة وبين السعي المتحمس إلى تحقيق الاشتراكية، بل إن هذه الجماهير كثيراً ما تكون مفتقرة إلى الوعي الاجتماعي الذي يسمح لها بادراك ضرورة الثورة على التخلف، على الرغم من أن هذه الثورة هي التي يكمن فيها أملها الوحيد في المستقبل».

ولا أجد حاجة ملحة في الرد على هذا القول تفصيلاً ويكفي الإشارة إلى أن الدول التي سارت أو فرض عليها هذا النظام هي أفقر الدول الأوربية اقتصادياً وأقلها وزناً سياسياً وأقساها مقاومة لحرية الفكر والعقل التي ينادي بها **فؤاد زكريا** وهي سجون محاطة بأسوار شائكة، مطرزة بأجهزة إطلاق النار الذاتية، وهذا واقع يستطيع أن يشاهده كل من يزور تلك البلاد، فلا حرية للفكر ولا حرية للحركة داخل وخارج البلاد، ونظام كهذا لا ينادي إليه سوى جاهل به وبواقعه. وإذا سألنا هذا الاشتراكي المتحمس للثورة والعقل .... ماذا حدث للانسان الذي يعيش في مجتمع اشتراكي ليحاول الهروب بكل ما يحمله هذا الهروب من أخطار على حياته نفسها، أو ماذا حققت النظرية الاشتراكية للإنسان في مجتمعها بعد تطبيقها بسبعين عاماً ؟ هذه الأسئلة لم يستطع **فؤاد زكريا** أن يجيب عليها في كتابه الذي أشرت إليه، رغم كل ما بذله في هذا السبيل من جهد وساقه من أمثلة وعبارات خالية من كل دليل واقعي، وأبسط ما يطالب به في هذا الصدد من ينادي بالاشتراكية أن يقارن بين ما حققته الاشتراكية خلال السبعين عاماً منذ ظهورها وسيطرتها في روسيا (١٩١٧م) حتى الآن بالمقارنة مع ما حققه الإسلام في السبعين عاماً الأولى من بعد ظهوره وانتصاره في الجزيرة العربية وانتشاره خارجها، كيف كانت المجتمعات التي دخلها الإسلام بالمقارنة مع المجتمعات الأخرى المعاصرة له آنذاك، ونقارن ذلك بما عليه المجتمعات الاشتراكية اليوم مع المجتمعات غير الاشتراكية المعاصرة لها لنعرف أي النظامين أحق أن يتبع.

المستجير من الرمضاء بالنار :

والواقع الذي يلمسه كل مهتم بالفكر والسياسة أن المجتمعات الشيوعية الكبرى فضلاً عن الصغرى تتحول تدريجياً إلى النظام الرأسمالي الغربي نتيجة لفشلها في تحقيق ما قامت من أجله، ولا أقصد هنا أن النظام الرأسمالي هو الخير والحل، ولكن المجتمعات الاشتراكية تبحث عن مخرج من مأزقها الاقتصادي والسياسي الذي أوقعها فيه اعتمادها في الأصل على سلب الشعوب الضعيفة ثرواتها ومثلها في ذلك الدول الرأسمالية، وهي في تقليدها التدريجي للنظام الرأسمالي الغربي كالمستجير من الرمضاء بالنار، هذا واقع عملي لا ينكره سوى مكابر.

وهذا الموقف الواضح لفؤاد زكريا يفسر لنا موقفه من قضية الحوار بين الدين والعلم، فهو ينكر وجود أي أساس للالتقاء بين الدين والعلم، فهما من وجهة نظره نقيضان.

ولنقرأ معا ما ذكره **فؤاد زكريا** ضمن محاضرته في المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية وطبعت بحوثه في مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت في سبتمبر سنة ١٩٧٥م. يقول : «إن الشرط الأول للحوار بين الفلسفة والدين هو أن يقوم بين طرفيه نوع من التكافؤ في الفرص على الأقل، ولكن هذا الشرط مفتقد في حالة الفلسفة والدين، فالفلسفة تفترض مقدما تعدد الآراء، وتقبل الرأي الآخر وتناقشه وتنقده، وترى في ذلك إثراءً لها، أما الدين فإن ارتكازه على فكرة الحقيقة المطلقة يؤدي به إلى أن يرى في الرأي الآخر مروقاً وزندقةً أو بدعة على أقل تقدير. إن مناقشة الأسس والمبادىء الأولى جوهرية في الفلسفة، وهي مصدر غناها الفكري، فإن هذه المناقشة ممتنعة في الدين» (صفحة ٤٥)، ويقول في صفحة سابقة : «وأقصى غايات ذلك الإيمان هي أن يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة، بل دون أن تطرأ على باله فكرة المناقشة» (صفحتي ٤٣ - ٤٤).

ويلاحظ هنا أن الحديث عن الدين بشكل عام في ظاهرة فقط، أما حقيقة الأمر فالمقصود هو الإسلام، ومن هذا المنطلق أعجب لتجاهل هذا الفيلسوف لكل ما ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف أي : مصدر المنهج الإسلامي الذي جعل العقل مناط التكليف، ولو فهم فؤاد زكريا قول الله تعالى : ﴿ **وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون** ﴾ العنكبوت : ٤٣. وقوله تعالى : ﴿ **كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون** ﴾ البقرة : ٢٦٦. وقوله تعالى : ﴿ **قل سيروا في الأرض وانظروا كيف بدأ الخلق** ﴾ العنكبوت : ٢٠. لما بقي له سند في إدعائه أن الإسلام يعارض العقل والعلم.

أليست هذه أوامر صريحة بالنظر والتفكر الذي هو أصل الفلسفة وموضوعها، أي : بداية الخلق ؟ ثم ما ذكره عن المنهج الذي إدعاه للتدين المبني على القبول دون المناقشة. ألم يقرأ قول الله تعالى : ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ النمل : ١٢٥. فهذه الآية الكريمة تذكر الحكمة التي تقابل في اللغة العربية الفلسفة في اللغة اليونانية، وهي أول وسيلة جاءت في الآية الكريمة، ثم جاءت الموعظة الحسنة للذين لا يريدون الاقتناع بما تقتضيه الحكمة والمنطق، ثم هنا خُلق المناقشة، وهي أن تكون بالتي هي أحسن، أي : بالهدوء وحب الوصول إلى الحق والاستماع الحسن لقول الآخر دون مقاطعة ولا إنكار مبدئي، وتمسك بالرأي وإن كان خاطئاً.

فماذا حوت الفلسفة والعلم غير ذلك ؟ إن الإسلام يحتوي الفلسفة (الحكمة) ولا يواجهها، بل يوجهها إلى الطريق الذي تخدم فيه، وبه الإنسان في حياته وبعد مماته، والإسلام كله منهج يوافق العقل السليم، وهو لذلك لا يخشاه، فضلاً عن أنه يشجعه ويأمر بالافادة منه؛ لأنه لم يخلق للإنسان عبثاً، ولكن لحكمة ظاهرة. وكل ما في الأمر أن الإسلام وضع الضوابط للعقل، لا ليعطله؛ بل ليوجهه، وهذه الضوابط هي – أيضاً – ضوابط عقلية لا تقل عن الضوابط العقلية الوضعية التي تدعيها الفلسفة لنفسها، ويهرب منها أتباعها عند الخوف من الانقطاع والفشل.

ويتضح من عرض موقف فؤاد زكريا من التراث وعلاقة الدين بالعلم، أنه موقف ينادي بوضوح إلى تبني فكر غريب عن تراثنا، أي : إلى تحطيم القفص والجري مع الصيد حيث جرى على حد تعبير **زكي نجيب محمود** الذي يتضح من قوله أنه يعتبر نفسه من المذهب الأول الذي يحاول تطوير التراث بما يلائم العصر عن طريق تأكيد دور العقل واعتباره مقياس صحة الأحكام، ويقرر أن بداية نهضتنا الحديثة كانت «عندما دعى الداعون إلى يقظة العقل لترتبط النتائج بأسبابها الصحيحة، وكان أبرز هؤلاء الداعين إلى حكم العقل هو إمامنا **الشيخ محمد عبده** .. (وهذا ما ذكره المؤلف في كتابه «مجتمع جديد أو الكارثة ص ٩») تحت عنوان (سلطان العقل). حيث ذكر – أيضاً – حجة الإسلام **أبا حامد الغزالي** (٥٠٥هـ – ١١١١م) واعتبره أيضاً من أنصار العقل، وممن يرون تفضيل ما يتفق مع العقل على ظاهر النص القرآني إذا ما تعارض ظاهر الآية مع منطق العقل، ويختم قوله – بعد ذكر الإمام الغزالي – رحمه الله – بالعبارة التالية : «هذا هو تراثنا إذا أردتم من التراث هادياً، إن هؤلاء الأئمة لم يقولوا إلا ما تمليه البديهة، ولكننا نعيد أقوالهم على أسماعنا لعلنا نزيل عن أنفسنا شيئاً مما أخذ يكتنفها من ريبة في عقل الإنسان» (المصدر السابق ص ١٠).

وقبل أن أواصل الحديث عن المجموعتين المتبقيتين في تقسيم **زكي نجيب محمود** أشير إلى أن القارىء لمؤلفاته لا يفارقه الانطباع بأن المؤلف يتحدث عن مجموعة من المسلمين هي ضد العقل وأحكامه، ولا تؤمن بقدرة العقل البشري على تحصيل العلم أو الوصول به إلى أحكام، وهذا الانطباع يزداد قوة وخطورة إذا عرفنا :

أولاً : أنه يصدر عن أحد كبار المفكرين العرب المعاصرين.

ثانياً : أنه يقصد بتلك المجموعة السلفيين الذين يتمسكون بالتراث. وهذا إدعاء باطل يبرأ منه السلفيون جميعاً؛ لأن في تمسكهم بالتراث ومصدريه الأصليين الكتاب والسنة إيماناً واقتناعاً بقدرة العقل البشري على تحصيل العلم النافع.

ومن ناحية أخرى فإن هذا الفيلسوف العربي قد وقع في تناقض مع نفسه عند حديثه عن الإمام محمد عبده، فهو يقرر في كتابه (مجتمع جديد أو الكارثة) أن الإمام **محمد عبده** رفع العقل عن النقل، ثم نجده يقرر في كتابه (من زاوية فلسفية) ص ٩٢ : «أن الإمام محمد عبده يعرض مبادىء الإسلام على نحو يبين ألا تعارض بينها وبين العلم».

ونتوجه هنا بسؤال إلى فيلسوفنا العربي : أين يوجد التناقض بين الإسلام والعلم ؟. إن المقصود بالعلم هنا - كما هو معروف - العلم البشري وهو جزء ضئيل من العلم الإلهي، فهل يتناقض الشامل مع المشمول في غير الصفة بالمحدودية ؟ إن الذي يحدث عند من يدعي أن الدين قد يتناقض مع العلم هو أن العلم الديني يأتي بمعلومات تخرج عن حدود العلم البشري الوضعي، فكون بعض موضوع العلم الديني لا يدخل في حدود ونطاق العلم الوضعي لا يمكن أن يسمى تناقضاً، ولكن خارجاً عن العلم البشري. وأضعف الإيمان في هذا الموقف بالنسبة لغير المتدينين الواثقين من دينهم هو ألا ينكروا وجود ما هو خارج عن حدود علمهم؛ لأن المنطق العقلي يقول : إن الخارج عن حدود الشيء لا يمكن أن يخضع لمقاييس هذا الشيء، فلا إنكار ولا إثبات، وهذا أقل ما يطلب ممن يدَّعون اتباع المنطق العقلي .. أما المؤمنون فهم يعرفون حدود علمهم ويؤمنون بأن «فوق كل ذي علم عليم» هو الذي يخبر عما يقع خارج نطاق علمنا، وعلينا أن نصدق بصحة ما يأتينا من هذا المصدر الأعلى لأنه إذا كنا نصدق بما يقول العالم بعلم محدود، فمن باب أولى وجب تصديق ما يقوله من هو أعلم من الأول، ويشمل علمه اللامحدود علم العالم المحدود، وهذا كما ترون أمر منطقي لا بد أن يسلم به كل من يدعي الإيمان بمنطق العقل، وهكذا يثبت العقل ما فوق العقل بمنطق واضح للجميع.

والإدعاء بأن هناك تناقضاً بين الإسلام والعلم لم يصدر عن مسلم ولم تشهد به آية قرآنية ولا حديث نبوي، وإنما يصدر في العادة عن غير المسلمين، أو عن مسلمين لا علم لهم بالكتاب والسنة والتراث.

وثمة تناقض آخر أو هو سوء عرض للفكرة وقع فيه فيلسوفنا العربي، وهو عرضه لما يقرره

العقل والواقع، ولما يحتاج في تفسيره إلى شيء غير ذلك، أو كما يسميه «ما وراء الواقع» : فهو يقارن بين ما يستطيع العقل تفسيره، وبين ما نحتاج في ذلك إلى سلطة أعلى من العقل أي النقل، فبدلاً من أن يقارن بين شيء يقرره العقل وشيء آخر هو فوق العقل يقارن بين حكم العقل وحكم الخرافة مثل : التنجيم الذي أنكره الشرع، ويصل بذلك إلى القول بأن كل مالا يخضع للعقل وحكمه يعتبر خرافة ليس لها أي نصيب من الصحة، فنراه يذكر موقفاً لأمير المؤمنين **علي بن أبي طالب** -رضي الله عنه- عندما هم بالخروج إلى لقاء الخوارج وقتالهم، «فجاءه مُنجِّم يدَّعي القدرة على حساب الغيب، ونصحه بألا يسير إلى القتال، وبأن يجعل سيره على ثلاث ساعات مضين من النهار قائلاً له : إنك إذا سرت في هذه الساعة أصابك وأصحابك أذى وضرر شديد، وإن سرت في الساعة التي أمرتك بها ظفرت وظهرت وأصبت ما طلبت، فما كان من الإمام **علي بن أبي طالب**، إلا أن أعرض عن المنجم بعد أن عنفه تعنيفاً شديداً، ومضى فيما كان ماضياً فيه، فقال لأصحابه ساعة النصر : لو سرنا في الساعة التي حددها لنا المنجم وانتصرنا، لقال الناس : إن النصر إنما تحقق بفضل ذلك المنجم ونبوءته، أما إنه ما كان لمحمد ﷺ منجم، ولا لنا من بعده حتى فتح الله علينا بلاد كسرى وقيصر» (صفحة ٧ - ٨).

وهذا كما ترى دليل على كذب التنجيم، وليس دليلاً على كذب ما وراء الواقع لأن ما وراء الواقع المحسوس أو المدرك بالحس أو العقل، لا يمكن الحكم عليه بالخرافة؛ لأن الخرافة لا هي من الواقع ولا من وراء الواقع، فهي لا تستند أصلاً على أي وجود يقع تحت الإدراك أو لا يقع تحته، ولذلك فهي مرفوضة من العقل والدين الإسلامي معاً؛ ولأن هذا الأمر لا يمكن أن يفوت على مفكر مثل : **زكي نجيب محمود**، فإنني اعتقد أنه قصد بما وراء الواقع عالم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله، وهذا ما يسمى في لغة الفلسفة الميتافيزيقا، ويعضد هذا الاحتمال أنه قد ألف كتاباً بعنوان خرافة الميتافيزيقا، أنكر فيه وجود أي شيء يخرج عن حدود إدراك الإنسان بالحس أو العقل، وأظنه لا يزال على هذا الرأي حتى الآن؛ لأنه لم يعلن ما يخالف ذلك في أي مناسبة والله أعلم.

أما مقارنته بين الواقع وما وراء الواقع، فقد جاءت بشكل أوضح في كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر» (ص ٨١) وفيه يقسم الناظرين إلى الأشياء على ثلاث مجموعات.

المجموعة الأولى : «تحصر إدراكها فيما تقع عليه الحواس أو له صلة بإحداها، أو يدرك عن طريق أجهزة وآلات مساعدة للحواس السمعية والبصرية ... الخ. وممن يمثلها العلماء الطبيعيون والكيميائيون .... الخ.

المجموعة الثانية : لا تكتفي بما يأتيها عن طريق الحواس، وتعتبر الإدراكات الحسية هي أتفه جوانب الشيء، وإنما لكل شيء بواطن هي التي تؤلف حقيقة الشيء، فالإدراكات الحسية ليست سوى رموزاً تشير إلى حقيقة خفية لا تدرك إلا بالبصيرة، ولا تدرك بالبصر أو السمع، ويمثل هذه الطائفة رجال كثيرون، ولعل ذروتهم المتصوفة الذين ينشدون الحق عن طريق الحدس.

المجموعة الثالثة : هي من تكون له هاتان النظرتان معاً، يستخدم كل منهما في مجال، فهو يتشبث بالواقع المحسوس، إذا كان في مجال بيع أو شراء، ولكنه في ساعات الفراغ يتأمل بعد أن يكون قد طعم وشرب واكتسى، فلا بأس عنده في أن يتفلسف، ويرى في الواقع رموزاً أو ظواهر طافية ... وعليه أن يمحو غشاوتها ... ليرى بواطنها الخفية التي هي الحق الثابت، وغالبية البشر من هذه الطائفة».

ويخلص المؤلف من هذا التقسيم إلى أن الطائفة الأولى «هي طائفة العلماء، وهي الطائفة التي تصنع الحضارات، وأن العرب معدون لذلك، وعليهم نبذ ما تتمسك به الطائفة الثانية (الرموز)؛ لأن كل ما وراء الواقع المحسوس يشتت الأذهان، ويبعثر الجهود، ويضل السائرين عن جادة الطريق» (المصدر السابق ص ٨٨)

وهنا يتضح الخط الفكري الذي يسير فيه المؤلف ويدعونا إلى السير معه فيه وهو الاقتصار على الواقع المحسوس، فهو يصف من ينظرون إلى ما وراء الواقع بأنهم يهدمون العلم؛ لأن العلم عنده «قائم على اطراد القوانين .. أما هؤلاء فيبحثون عن روايات .. ليثبتوا بها ألا قوانين ولا اطراد، فإذا كانت قراءة مخطوط معين تتطلب في الحياة الواعية العاقلة عيونا ترى، جعلوها لك أمراً ممكناً بغير رؤية، وإذا كان الانتقال من نقطة إلى نقطة أخرى يتطلب اجتياز المكان الواقع بينهما، جعلوا لك هذا الانتقال ممكنا بغير اجتياز للمكان (ولعله هنا يقصد نظرية الطفرة التي قال بها النظّام المعتزلي)، وهكذا ألوف الأمثلة والروايات يسوقونها لك ويروونها، ولو صدقت لكذب العلم، وبالتالي لاستحال علينا مشاركة العصر في علميته بكل عقولنا وقلوبنا»

(المصدر السابق).

ولنتأمل معاً تلك الأمثلة التي ساقها **زكي نجيب محمود** في هذه الفقرة ونضعها في ميزان الإسلام.

أولاً : إن الذين اجتهدوا في إثبات عدم اطراد القوانين (أي تغيرها وتطورها) هم إمَّا فلاسفة، كان موضوع بحثهم قوانين بشرية يقرر الإسلام اطرادها .. وإمَّا مسلمون يرون في القوانين الإلهية عدم الاطراد واستحالته منطقيا إذا كان المقصود هو نوع معين من القوانين وهي أصول الشريعة الإسلامية التي تحكم بين الناس .. أما إذا كان المقصود هنا قوانين الطبيعة، فإن الإسلام لم يقل بعدم اطرادها فهي يجري عليها التغير والتطور، وهذا التطور أو الاطراد هو إمَّا أن يكون مخلوقاً محدداً مسبقاً في علم الله، وإمَّا يطرأ هذا التغير بإرادة الله فإن أراد أمسكت السماء عن المطر، أو جاء الغيث فأمطرت، أو لا تمطر رغم الغيث، ولقد أوفى ذلك بحثاً من الناحية الفلسفية الكلامية (العقلية) بعض الفرق الكلامية وأشهرها المعتزلة ممثلة في القاضي **عبد الجبار الهمذاني** (٤١٥هـ) وكذلك الأشعرية، ومن أهل السنة **أبو حامد الغزالي** (٥٠٥هـ) فالخلاف هنا بين الفلاسفة والمسلمين يكمن في أن الفلاسفة أو علماء الطبيعة يرجعون هذا التغيير إلى أسباب كامنة في طبيعة الأشياء .. أما المسلمون فيرجعون ذلك إلى الإرادة الإلهية التي خلقت الطبيعة ووضعت لها القوانين التي تسير عليها، وتلك الإرادة الإلهية قادرة على التدخل دائماً وتغيير مجرى الظواهر الطبيعية، ولعل المطلع على ما كتبه الفيلسوف الانجليزي **دفيد هيوم** (١٧٧٦م) في كتابه «بحث حول العقل الإنساني)» : يرى أن هذا الفيلسوف يرفض إثبات القوانين التي تبنى على علاقة السببية أي التلازم المطلق بين السبب والمسبَّب، ويرجع تصورنا لتلك العلاقة (علاقة العلية) إلى تعودنا لملاحظة تلاحق الظواهر، وهذا التلاحق سُمي خطأ علاقة سببية أو علية، بينما هو في الحقيقة مجرد «مجرى العادة».

إذن فالادعاء بأن المسلمين يرفضون الاعتراف باطراد القوانين هو إدعاء خاطىء، وأن الاختلاف فقط في سبب هذا الاطراد، فهو عند الفلاسفة الطبيعة وعند المسلمين الإرادة الإلهية.

ثانياً : قراءة المخطوطات التي تتطلب أعين في الواقع كما يذكر المؤلف، يمكن بالفعل أن تحصل دون أعين بالاستماع مثلاً، إذا كان المقصود من القراءة التحصيل أو عن طريق اللمس كما هو معروف بكتابة «برايل» للمكفوفين إذا أعيد كتابة هذه المخطوطات على هذه الطريقة،

أما إذا كان مقصد المؤلف هو القراءة المجردة دون شرط غرض التحصيل، فلا نعرف من أدعى ما يذكره المؤلف، وإلا فإن العلم قد جاء بما يكذب إدِّعاء من ينتصر للعلم.

ثالثاً : إن إدعاء إمكان الانتقال من نقطة إلى نقطة دون اجتياز المكان الواقع بينهما هي نظرية فلسفية يونانية دخلت مجال الفكر الإسلامي عن طريق الترجمة، وتأثر بها بعض المتكلمين وأشهرهم **إبراهيم بن سيار** النظام المعتزلي (٢٣٥هـ)، وتسمى في علم الكلام نظرية الطفرة، وهذه النظرية يرفضها الفكر الإسلامي الصحيح، سواء في أصلها اليوناني أو في صورتها الكلامية، ومن ناحية أخرى فإن هذه النظرية هي فلسفية بحتة وردت في الفكر الإسلامي نتيجة للجدال حول إمكان انقسام الأجسام إلى ما لا نهاية، وأشهر المجادلين في ذلك هما أبو الهذيل العلاف (٢٢٧هـ)، والنظام سابق الذكر، فقال الأول : أنها تنتهي إلى جزءلا يتجزأ، وقال الثاني : أنها تنقسم إلى ما لا نهاية، وهذا ما يعرف في علم الكلام بالنظرية الذرية في الفكر الإسلامي، ولقد كانت هذه المجادلات ناتجة عن إعمال العقل في أمور غير ملموسة، أو مدركة بالحس، وهي التي مهدت لأبحاث الذرة التي نعرفها الآن والتي أثبت العلم أن الذرة التي كانت تعتبر الجزء الذي لا يتجزأ يمكن تقسيمها، فانقسمت إلى نواة والكترونات، وهذا ما يعرف بالأبحاث النووية .. وأيا كان الحكم على تلك المجادلات، فقد استفاد العلم البشري منها ولم تكن ضده كما يدعي المؤلف، وأما موقف الرفض الذي أخذه الإسلام من تلك المجادلات فقد اقتصر على محاولة المتكلمين الإسلاميين ربط هذه المناقشات ونتائجها بما يخص الذات الإلهية والصفات، ولم يكن رفضاً لما قد يخدم العلم البشري.

رابعاً : ولنتأمل معاً العبارة التي ذكرها المؤلف قرب نهاية هذه الفقرة وهي «ولو صدقت لكذب العلم». ولنسأل كيف يكون العلم دون صدق وكذب، والحديث هنا عن علم البشر وليس عن العلم الإلهي. إن العلم إذا كانت نتائجه تصل يوماً ما إلى صدق مطلق توقف العلم بتوقف البحث لأن البحث هو دائماً عن شيء مفقود أصلاً، أو أن يكون عن بديل لشيء ثبت خطأه، وتاريخ العلم هو تاريخ لتصديق أشياء وتكذيب أشياء كلها علمية. فأي علم إذن هذا الذي يتشبث به المؤلف ويجعله مقياساً لصحة وخطأ الأشياء، وهل يصح أن تقاس الأمور من حيث الصحة والخطأ بشيء هو مبني على الصحة والخطأ وليس فيه سوى ذلك ؟ إن التطور والتغير في العلم لا يكون دائماً من شيء حسن إلى أفضل، أو من شيء يتناسب مع هذا العصر وهذا المجتمع إلى شيء يتناسب مع العصر الذي يليه أو المجتمع الذي

يغاير الأول، فالتطور ليس عملية إضافة مستمرة، إنما تصحيح، والتصحيح لا يكون إلا تصحيح أخطاء وقعت، وهذا التصحيح لا يأمن أن يحتاج إلى تصحيح فيما بعد فيسمى بذلك خطأ. هذه هي طبيعة العلم الذي يقر بها جميع العلماء والمفكرين، فهل قصد المؤلف علماً غير هذا العلم ؟.

إن الوضعية المنطقية التي يؤمن بها زكي نجيب محمود ويتخذها فلسفة للحياة قد وجدت نقضها من المثاليين والعقلانيين، كما أنها هي نشأت على أساس نقض المثالية والعقلانية، وأصحاب كل هذه الاتجاهات يرتكزون على ما تمليه عقولهم، وليس بينهم من هو مشكوك في قدرته العقلية على التفكير فأين الحقيقة إذن ؟ وما هو الشيء الذي يصلح مقياساً لتلك الاتجاهات العقلية المتناقضة ؟

هذا السؤال يطرح - أيضاً - ولا يجد له إجابة فيما عدا ذلك من مؤلفات سابقة أو لاحقة للمؤلف نفسه، وأخص منها كتاب «خرافة الميتافيزيقا» الذي يعتبر الأساس لفلسفته الوضعية المنطقية، هذه الفلسفة التي لا تؤمن بوجود شيء سوى الواقع المدرك حسياً أو عقلياً من داخل إطار الطبيعة (الفيزيقا) .. أمَّا ما وراء تلك الطبيعة (الميتافيزيقا) فهو خرافة لا وجود له أصلاً.

وإنَّما انتسب هذا المذهب إلى المنطقية، لأنه يأخذ بآراء الفيلسوف الانجليزي «**برتراندراسل**» (١٩٧٠م) في المنطق، وفي طُرقه الفنية في التحليل، ولكن مذهب الوضعيين المنطقيين يستخدم هذا التحليل لهدف آخر يختلف عن الهدف الأصلي كما تصوره «راسل» الذي كان يسعى إلى إيجاد نظرية ميتافيزيقية حقيقية، لكن الوضعيين يسعون عن طريق هذا التحليل إلى انكار ما وراء الطبيعة كلية واعتباره لغواً أجوف (الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٥٦). وهذه الموسوعة الفلسفية قد أشرف على إخراجها المؤلف نفسه بعد نقلها عن الانجليزية.

فبينما نجد المذهب المنطقي التحليلي لا ينفي وجود ما وراء الواقع (الميتافيزيقا - الإلهيات) رغم حذفه لها من منهجه، نجد الوضعيين يذهبون إلى أبعد من ذلك وينفون وجود كل ما وراء الواقع أي : الميتافيزيقا نفياً قاطعاً.

_ لقد أصبح من الصعب جداً تحديد موقع أو موقف فيلسوفنا من الإسلام في ضوء هذا التصور لمذهبه الفلسفي، رغم أنه يعتبر نفسه مسلماً ويتمسك ببعض التراث الإسلامي

. لا سيما ما له اتصال وثيق بالواقع والعقل والعلم.

الخلاصـــة :

بعد هذا العرض المختصر لنماذج من آراء بعض المفكرين المعاصرين الذين ينادون بتحرير العقل من سلطة الدين، ويرون في ذلك السبيل الوحيد للحاق بركب الحضارة العلمية، أطرح عليهم السؤال التالي : ما هو فرع العلم العقلي أو التجريبي النافع الذي حرمه الإسلام ؟ وما هي الآيات القرآنية التي تحرم البحث العلمي والانتفاع بثمراته ؟

إن ظهور مدرسة الشكاك بعد وصول العقلانية اليونانية إلى أقصى حدودها، لدليل على قصور هذا العقل البشري، وتواضع قدراته، وتناقض أحكامه، وقابليته للتأثر بالمؤثرات الاجتماعية والفردية.

وربما يعترض على هذا القول بأن الإسلام – أيضاً – قد عرف الاختلاف والتناقض في الآراء وخاصة فيما يتعلق بتفسير القرآن، فيه أنواع كثيرة من التفاسير، أشهرها التفسير بالمأثور أو المنقول الذي يعتمد ظاهر الآية القرآنية والتفسير بالرأي أو المعقول الذي يبحث – أحياناً – عن معان أخرى وراء ظاهر الآية ويعمل العقل في شتى جوانبها واحتمالات معانيها، وكذلك اختلاف الفقهاء أي المذاهب الفقهية في بعض الأحكام.

إن هذا الاعتراض في غير محله لأنه :

أولاً : يضع القرآن والسنة في موضع العقل البشري ونتائجه، وقد سبق الحديث عن ذلك.

وثانياً : إننا إذا قارنّا الاختلاف في التفسير والفقه مع اختلاف المذاهب الفلسفية لوجدنا أن أظهر أوجه الاختلاف يكمل في طبيعة الاختلاف؛ لأن الاختلاف بين المفسرين أو بين الفقهاء ليس اختلافاً في الأصول بل في الفروع، وأما في الفلسفة فهو اختلاف في الأصل والفرع إن وجد.

ثالثاً : إن الاختلاف بين المذاهب الفقهية أو مذاهب التفسير لم يصل إلى حد إبطال بعضه الآخر؛ بل يوضح كل مذهب جانب معين من المسألة بطريقة معينة قد تختلف عن قريناتها عند الآخرين، بينما نجد في الفلسفة اختلاف المذاهب يعني أن كل مذهب يدعي لنفسه وحده الصحة، وينفي تلك الصحة عن المذاهب الأخرى. والسبب في هذا الفرق بين الاختلاف

الشرعي والاختلاف الفلسفي هو أن الأول ينطلق من مبدأ أصيل وهو أن لكل مجتهد نصيب وأن فوق كل ذي علم عليم، وهذا المبدأ يجعل القطع بصحة رأي وتكذيب رأي آخر في محيط الفكر الإسلامي الصحيح أمراً مستحيلاً؛ لأن كل مفكر يعرف أنه غير قادر على الوصول إلى الحقيقة المطلقة التي هي فقط في علم الله، وهذا يجعله يفترض الخطأ في قوله، ويحتمل الصحة في قول الآخر وحسب كل منهم أنه اجتهد قدر استطاعته، وهو مثاب على هذا الاجتهاد سواء أخطأ أو أصاب.

بينما نجد الفيلسوف يعتمد على عقله فقط ويعتبره آلة الفكر التي تصل إلى الحدود النهائية للأشياء إذا استعملها الإنسان الاستعمال الصحيح؛ وكل فيلسوف يعتقد في نفسه أنه استعمل هذه الآلة الفكرية أفضل استعمال فتكون نتائجه بذلك أفضل النتائج، كما يتصور، وكذلك غيره ينطلق من نفس المبدأ فيكون الاختلاف مع الآخر معناه تكذيب للآخر.

ودارس الفلسفة يعرف أن الفلاسفة جميعاً لم تتفق على صلاحية أدوات العلم الأساسية للتحصيل وهي العقل والتجربة، فنرى العقلانيين يرفضون الاعتماد على التجربة والإدراك الحسي، وترى التجريبيين يرفضون الاعتماد على العقل في تحصيل العلم، وترى الشكاك يرفضون هذا وذاك، ويقررون أن الانسان بعقله وحسه غير قادر على تحصيل حقيقة ما مهما بلغت من الصغر .. فلا العقلانيين ولا التجريبيين الوضعيين ولا الشكاك يكرمون الإنسان وقدراته حق قدره.

لا بد إذن من منهج شامل متكامل متوازن يعترف للإنسان بمكانته الكريمة في هذا العالم، ويحفظ التوازن بين قدراته المختلفة التي خلق بها، فلا العقل وحده ولا الحس وحده ولا الحدس وحده ولا الشك في كل شيء لا هذا وحده ولا ذاك، ولكن الجميع .. كل هذه الآلات تعمل متناسقة في نظام بديع لا يقدر عليه سوى خالق الإنسان والطبيعة وملكات الإدراك والفكر أي : آلات العلم النافع.

فالعقل يثمر العلم، والعلم يبني الحضارات، فالعقل هو الأساس والعلم هو القوائم، والحضارة هي البناء، وأقوى الأبنية الذي تأسس على أرض ثابتة تضمن ثبات الأساس والقوائم والبناء.



إلى.... كتّاب الدارة الكرام!!

ترجو مجلة الدارة من كتابها الكرام أن يبعثوا إليها ببحوثهم وموضوعاتهم ومقالاتهم وقصائدهم باسم رئيس التحرير ص.ب/ ٢٩٤٥ الرياض ١١٤٦١ المملكة العربية السعودية.

■ أن تكون مطبوعة على الآلة الكاتبة حتى تخرج سليمة من الأخطاء.

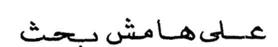
● أن تزود المجلة بالصور والخرائط الأصلية أو الشرائح الملونة، - إذا احتاج البحث ذلك - حتى تخرج البحوث والموضوعات بصورة جيدة ترضي القراء.

● ألا تزيد صفحات البحث الواحد عن ثلاثين صفحة لتنوع ونشر أكبر عدد ممكن من البحوث والموضوعات.

■ أن تزوّد المجلة بصورتين شمسيتين وبيانات عن حياة الكاتب العلمية. وذلك لمرّة واحدة إذا كان الكاتب دائم الكتابة بالمجلة.

● ألاّ تبعثوا بنسخة أخرى من البحث إلى مجلة أو جريدة أخرى.

■ أن يكون عنوان وهاتف الكاتب واضحاً ومفصّلاً للاتصال به عند اللزوم.



الدكتور/ محمد إحسان النص

قبيلة إياد

منذ العصر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي

عرض وتعليق

د. سامي خماس الصقار

أولاً – خلاصة البحث :

دأبت كلية الآداب في جامعة الكويت منذ ثماني سنوات على إصدار حولياتها التي تتناول في العادة

موضوعات مهمة ذات علاقة بالدراسات الأدبية والتاريخية والاجتماعية والفلسفية وما إلى ذلك مما هو مدار اهتمام تلك الكلية، حتى بلغ عدد إصداراتها ٤٧ رسالة .. وقد كانت الرسالة الأخيرة بعنوان «قبيلة إياد منذ العصر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي» تأليف الدكتور محمد إحسان النص، أحد أعضاء هيئة التدريس في قسم اللغة العربية بالكلية نفسها. وموضوع هذه الرسالة مهم وطريف، إذ يتعلق بواحدة من القبائل العربية الكبيرة التي كان لها دورها في الجاهلية والإسلام. ومضمون هذه الرسالة جيد وله فائدة كبيرة للدارسين الذين تهمهم أوضاع القبائل العربية قبيل ظهور الإسلام وفي فترة صدر الإسلام، وما كان لتلك القبائل من علاقات بالقوى الأجنبية التي كانت تسيطر على منطقة الهلال الخصيب. وقد اتبع المؤلف أسلوباً سليماً سواءً أكان ذلك من حيث التبويب أم اللغة أم مناقشة الآراء. ولذلك فان بحثه هذا قد استحق أن ينشر ضمن حوليات كلية الآداب. وتقع هذه الحولية في ٦٥ صفحة من القطع الصغير، وقد قسَّمها المؤلف إلى :

١ - الملخص ويقع في صفحة ونصف الصفحة.

٢ - المقدمة وتقع في صفحة ونصف الصفحة أيضاً تناول فيها سبب اختياره للموضوع، وخطته في الدراسة.

٣ - الفصل الأول (ويقع في تسع صفحات) وهو يتناول نسب هذه القبيلة العدنانية وأقوال المؤرخين في سلسلة نسبها، وقد ختم المؤلف هذا الفصل بجداول (أو شجرات) أربعة تضم أسماء الأجيال المتحدرة من إياد.

٤ - الفصل الثاني (ويقع في ١٩ صفحة) وقد خصصه المؤلف لتاريخ إياد في العصر الجاهلي، تناول فيه مواطن هذه القبيلة في تهامة وهجراتها إلى أنحاء أخرى كالبحرين ثم استقرارها في العراق، وحروبها ولا سيما حروبها ضد الفرس، فضلاً عن تحالفها معهم أحياناً. كذلك تناول جلاء أغلب أبناء هذه القبيلة في زمن الفرس عن العراق إلى بلاد الشام والجزيرة، بل وإلى بلاد الروم ومساهمتهم في وقعة يوم ذي قار. وختم الباحث هذا الفصل بالحديث عن ديانتهم، إذ كانوا على الوثنية شأن أكثر قبائل العرب، ثم اعتنقوا النصرانية أيام إقامتهم في العراق، في المناطق الواقعة بين موضعي الكوفة والبصرة، حيث كان للنصرانية شأن يذكر، وخصوصاً أيام المناذرة حكام الحيرة.

٥ – الفصل الثالث (ويقع في ١٢ صفحة) وهو بعنوان : «رجال إياد المشهورون في العصر الجاهلي» وفيه ذكر المؤلف عدداً من الشعراء والفصحاء كأبي دواد الشاعر ولقيط بن معبد أحد الشعراء المبرزين، وقس بن ساعدة الخطيب المشهور. وتناول المؤلف في هذا الفصل (رغم أنه مخصص للرجال) ذكر امرأة فصيحة عرفت بضرب الأمثال، هي هند بنت الخُس بن حابس الإيادية.

٦ – الفصل الرابع (ويقع في أربع صفحات) وهو آخر فصول البحث وأقصرها، فقد جعله المؤلف بعنوان : «قبيلة إياد في العصر الإسلامي». وهنا أيضا تناول مواطنها وهجراتها والأحداث التي شاركت فيها، فضلاً عن رجالها المشهورين. وقد جاءت المعلومات في هذا الفصل مقتضبة جداً فيما يتعلق بالمواطن التي كانت إياد تقيم فيها عند ظهور الإسلام، ودخول بعض بطونها في الإسلام، ثم ردتها وانضمامها إلى سجاح. كما أن النصارى من أبنائها قد حاربوا خالد بن الوليد في عين التمر بالعراق وفي غيرها من المعارك، بل أنهم ساندوا الروم في مقاومة الفتح الإسلامي. ثم انقسامهم في خلافة عمر بن الخطاب (رض) إلى فريقين، فريق مسلم يجاهد مع المسلمين، وآخر نصراني يقاتل المسلمين إلى جانب الروم. ويبدو إن نصارى إياد كانوا على جانب كبير من التعصب، ويتضح ذلك مما وقع في سنة ١٧هـ، عندما شارك العرب عموماً من مسلمين ونصارى في قتال الروم من أجل فتح إقليم الجزيرة، ما عدا نصارى إياد فانهم أبوا الانضمام إلى المسلمين، وآثروا الارتحال إلى بلاد الروم. ولكن بضغط من عمر بن الخطاب على ملك الروم البيزنطيين أُعيد عدد من هؤلاء الإياديين (يقدر بأربعة آلاف نسمة) إلى بلاد الشام، فتفرقوا فيها. هذا ولا يلمس القارىء وجوداً مهماً لإياد في أحداث العراق خلال العصر الأموي، ما عدا خروج قلة منهم على الدولة في عام ٥٠هـ، وإخفاقهم السريع. ويبدو ان مشاركتهم في النشاط السياسي كانت ضعيفة إن لم تكن معدومة.

ولقد حاول المؤلف أن يستقصي من اشتهر من إياد في العصر الأموي، فكانت حصيلته من ذلك دون الصفحتين ونصف الصفحة (ص ٥٦–٥٨). وقد اعترف بعدم وقوفه على أحد منهم بين الشعراء المبرزين، وإنما برز بعضهم في الخطابة، وقد تحدث عنهم الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين». ومن هؤلاء الخطباء زيد بن جندب وأبو

دواد بن حريز وعذرة بن حجيرة. وكان أولهم خطيب الأزارقة من الخوارج، وكان يقول الشعر أيضا. أما الثاني فقد أدرك الدولة العباسية، وكانت له قدم راسخة في الخطابة، وله بعض الشعر الجيد، وأخباره في «البيان والتبيين».

هذا وقد ذيل الدكتور النص بحثه بعدد من الحواشي، وبكشف للمصادر والمراجع التي استعان بها في إعداد هذا البحث.

ثانيا : الملاحظات العامة :

قبل كل شيء، أود أن أوكد للقارىء الكريم بأنني قد استمتعت بقراءة هذا البحث، وقدرت ما عاناه المؤلف من المصاعب في إعداده، إذ رجع الى (٥٧) من المصادر والمراجع في محاولته استقصاء المادة المتعلقة بهذه القبيلة العربية، وهي متناثرة بين صفحات تلك المصادر بشكل يجعل من الصعب العثور عليها، إذ لا يجد الباحث فقرات معينة تتناول الوجود القبلي بحد ذاته، وإنما هي إشارات ونتف هنا وهناك ينبغي على الباحث التقاطها بعد قراءات طويلة مضنية، وعليه قبل إدخالها في البحث أن يقوم بتصنيفها وتنسيقها وصياغتها، وهي مهمة شاقة لا يقدرها إلا من كابد أعمالاً مماثلة.

هذا وقد عنَّت لي - أثناء قراءتي لهذا البحث - بعض الملاحظات التي رأيت من المفيد نشرها ليشاركني فيها القراء وها إنني موردها حسب تسلسلها في صفحات البحث على قدر الإمكان، وقد بدأت بالعنوان، فأقول :

١ - حيث أن الباحث لم يحاول الرجوع إلى المصادر الأجنبية، كالمصادر البيزنطية التي يحتمل احتواؤها بعض المعلومات عن قبيلة إياد النصرانية، ولا سيما فيما يتعلق بنشاطها في فترة الفتوحات، فقد كان من الأفضل التحفظ وجعل عنوان البحث «قبيلة إياد في العصر الجاهلي وصدر الإسلام، حسب المصادر العربية».

٢ - ثم إن ذكر «العصر الأموي» في العنوان لا مبرر له، لأن أخبار إياد في العصر الأموي الواردة في البحث ضئيلة جداً، حيث أن أخبارها في الفصل الرابع المخصص للعصر الإسلامي كله، لم تزد على صفحتين إلا قليلاً، في حين أن ما خص العصر الجاهلي بلغ أربعين صفحة !! وبناء على ذلك فقد كان من المستحسن جعل عنوان الفصل الرابع «قبيلة إياد في صدر الإسلام»، وتعديل عنوان البحث وفقاً لما ذكرناه في الملاحظة (١) المتضمنة استبعاد ذكر «العصر الأموي» وإبداله بذكر فترة «صدر الإسلام».

٣ - تضمن البحث معلومات كان من الضروري لتحقيقها الرجوع إلى مصادر أخرى فوق التي رجع إليها الدكتور النص، من ذلك مثلاً إشارته (ص ٢٩) إلى حكم ملوك الطائف في العراق (بعد وفاة الاسكندر المكدوني) لم يرجع الباحث بشأنها إلى أي كتاب من كتب التاريخ القديم، وإنما رجع إلى «معجم ما استعجم» للبكري، مع الإشارة إلى أقوال بعض المؤرخين العرب كالطبري !! ومثل ذلك ما وقع في (ص ٣٠-٣١) عند ذكر ملوك الفرس، فانه لم يرجع بشأنهم إلى أي كتاب متخصص بتاريخهم، غير كتاب الثعالبي «غرر أخبار ملوك الفرس». وكان من الواجب الرجوع إلى مصادر التاريخ الساساني. ومثله ما وقع (ص ٢٧) عند إشارة الباحث إلى نزول إياد في العراق، في

بعض المواضع المرتبطة بأسماء «الأديرة» إذ كان من المناسب مراجعة كتاب «الديارات» للشابشتي، لعل فيه بعض المعلومات المفيدة عن تلك المواضع إلى جانب ما ذكره ياقوت عنها في «معجم البلدان». كما أن هناك عدداً من الكتب التي يمكن أن تفيد الباحث، وهي الكتب التي تناولت أيام العرب وأسواقهم في الجاهلية ودواوين الشعر الجاهلي بصورة عامة. ويبدو أن استخدامها كان محدوداً

٤ - تضمن البحث عدداً من الفقرات التي لم يذكر الباحث المصادر التي استقى منها المعلومات الواردة فيها، مثل الفقرة الثالثة من (ص ٣٠) والفقرة الثالثة من (ص ٣١) والفقرة الثالثة من (ص ٣٢) وغيرها.

٥ - يورد الباحث أحيانا اسم المؤلف الذي نقل عنه، دون أن يذكر اسم الكتاب المنقول عنه، ولا يذكر الطبعة ولا الجزء والصفحة، كالذي وقع في الفقرة الأخيرة من (ص ٣١) عندما نقل عن المسعودي بدون تخصيص. والمعروف أن للمسعودي أكثر من مؤلف، منها «مروج الذهب» ومنها «التنبيه والإشراف»، لذلك فإن من المتعين تحديد الكتاب الذي تم الرجوع إليه، مع ذكر الطبعة والجزء والصفحة، وهذا ما لم يفعله الباحث.

٦ - لا يعرّف الدكتور النص بالمواضع أحياناً، حتى وإن كان فهم السياق يتوقف على التعريف بالموضع، كالذي حصل في (ص ٣٤) عندما أهمل التعريف بنهر الملك. كما لم يعرف (ص ٣٨ سطر ١٢) بمدينة العرب الواقعة في بلاد الروم.

٧ - لم يسلم البحث من التكرار غير الضروري، من ذلك مثلاً الأبيات المنسوبة لأحد شعراء قيس عيلان، فقد أورد الباحث في (ص ٢٣) أحد أبياتها وهو «إياداً يوم

خانق قد وطئنا» الخ ثم كرره في (ص ٢٥) ضمن مقطوعة من ثلاثة أبيات، وكان بوسعه إيراد المقطوعة في (ص ٢٣) والإحالة عليها عند الضرورة بدلاً من التكرار.

٨ – لا يلتزم الباحث أحياناً باقفال اقتباساته من المصادر عند نهايتها، من ذلك ما نقله في (ص ٣٣ سطر ٤)من قول لإحدى كاهنات إياد، إذ بدأ الاقتباس بكلمة «إن» ولم يختمه، ولعل النهاية تقع عند كلمة «دماً».

٩ – يغفل الباحث أحياناً ضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط بالحركات، ولا سيما ما يقع منها في الشعر، من ذلك مثلا كلمة «يشغلكم» في (ص ٣٥ سطر ٣)، إذ ضبط حروف هذه الكلمة ما عدا حرف الميم الذي في آخرها، وهو يحتاج إلى أن يُضبط بالضمة ليستقيم الوزن على ما أظن.

١٠ – لا شك أن الباحث الفاضل – وهو أستاذ في قسم اللغة العربية – أدرى مني بأساليب الفصاحة، إلا أنني أتطفل على هذا الموضوع في نقطة واحدة تتعلق بالتحدث عن أمور وقعت في الماضي البعيد باستعمال صيغة المضارع كقوله في (ص ٤٣ سطر ١٢-١٣) : «ولكن امرأة رقبة تفلح في إنذار قومها قبل مقدم جيش المنذر فيلحقون بأعالي الشام الخ..» في ظني أننا ما دمنا بصدد الماضي، فالأَوْلى أن نستعمل صيغة الماضي فنقول : «أفلحت ولحقوا» بدلاً من «تفلح ويلحقون»، خصوصاً وأن الباحث قد أتم كلامه بعدئذ بقوله : «فأرضى المنذر أبا دواد باعطائه ستمائة بغير الخ...». وورد شيء مماثل (ص ٥٥ سطر ١٤) عندما قال : «وفي السنة عينها يقدم الوليد بن عقبة لفتح الجزيرة فينهد معه لقتال الروم عرب الجزيرة ...... إلا من كان من نصارى إياد فانهم أبوا الانضمام إلى المسلمين وارتحلوا إلى بلاد الروم»، وهكذا بدأ الباحث باستعمال المضارع ثم ما لبث أن تحول إلى استخدام صيغة الماضي !!

١١ – أورد الباحث (ص ٤٤) قصيدة لأبي دواد وقد سماها «الأصمعية» إلا أنه لم يبين سبب تلك التسمية، وإن كان من الأرجح أن سبب ذلك هو رواية الأصمعي لتلك القصيدة، ولكن من الأصول المنهجية أن يبين الباحث نفسه سبب التسمية.

١٢ – عند حديثه عن هند بنت الخُس، نقل الباحث (ص ٥١) قول الجاحظ فيها أنها «من أهل الدهاء والنكراء» وكلمة «نكراء» هنا يأباها السياق، وكان من الضروري أن يشرح الباحث الأمر بما يزيل غرابة وجودها هنا معطوفة على «الدهاء». وفي ظني أن الكلمة مصحفة عن «المكر» وبهذه الكلمة يستقيم السياق.

١٣ – ذكر الباحث (ص ٥٤ سطر ١) في معرض كلامه عن إياد التي ارتدت مع من ارتد من قبائل العرب، وقال : «وبعد إخفاق حروب الردة فاءت مرة أخرى إلى الإسلام». وفي ظني أن هذه العبارة غير موفقة إذ توحي للقارىء وكأن حروب الردة قد أخفقت في إعادة المرتدين إلى حظيرة الإسلام، في حين أن ما يقصده الباحث هو إخفاق المرتدين في عصيانهم !!

١٤ – بالنسبة للحواشي يهمل الباحث أحيانا ذكر المصدر الذي استقى منه معلومات، كالذي حصل في (ص ٦٠ حاشية ٢٠ و ٤٩) في إيراد معنى كلمة «ربلت» و «القراقير»، ومثله في (ص ٦٢ حاشية ٧٨ و ٨٣ و ٨٨) في كلمات «التهمام والاقتار والعرام والهام»، وكذلك في (ص ٦٣ حاشية ١٠٨–١١٤ و ١١٦–١٣١) في كلمات «الجرع والخرعبة والشموس وأمت ولمع والمزجى والارسال وتأووكم وتزدهي والسلع وثهلان والحرث، وكذلك في (ص ٦٤ حاشيـــــــة ١٣٢–١٣٧ و ١٣٩–١٤٢ و ١٤٤–١٤٦) في كلمات «الزماع والأزلم والمزانبة» وغيرها.

١٥ – عند الإشارة إلى المصادر في حواشي البحث لأول مرة، جرى العرف بأن يذكر اسم المؤلف كاملاً وعنوان المصدر والطبعة ومكان النشر وتاريخه، لكن الباحث لم يراع تلك القاعدة.

ثالثا : الملاحظات الجغرافية :

إلا أن أخطر ما وقع فيه البحث من أخطاء هي تلك المتعلقة بالاعتبارات الجغرافية ومنها :

١ – ورد في (ص ٥ سطر ٧) ما يفيد بأن المسلمين «قد غزوا الجزيرة وفتحوا تكريت يساندهم نصارى العرب». وهذه العبارة بشكلها الحالي قد توحي للقارىء بأن تكريت من إقليم الجزيرة، بينما هي من صميم العراق، وأن إقليم الجزيرة يبدأ شمال تكريت بما لا يقل عن ١٠٠ كيلومتر وتدخل فيه مدينة الموصل وماردين والرقة وحران، ولم يذكر أحد من الجغرافيين تكريت ضمن هذا الإقليم (انظر ياقوت : معجم البلدان جـ ٢ ص ٧٢ وابن عبد الحق : مراصد الاطلاع جـ ١ ص ٢٥٣ والذهبي : المشتبه، ص ١٠٧).

٢ – ذكر الباحث (ص ٦١ حاشية ٥٩) عند التعريف بموضع «أنقرة» أنها «بلد بالحيرة من بلاد الشام»، وهذا خطأ جغرافي كبير لا يقع فيه من كان له أدنى معرفة بجغرافية المنطقة وتاريخها فالمعروف أن الحيرة هي

عاصمة المناذرة الذين كانت لهم دولة في العراق خاضعة للنفوذ الفارسي، ولا يعقل أن تكون الدولة في العراق وعاصمتها في بلاد الشام !! ثم ان الحيرة قريبة من الكوفة، وهذا واضح من الخارطة رقم ٣ (وهي منقولة عن كتاب JACOB LASSNER بعنوان : THE SHAPING OF ABBASID RULE, PRINCETON, 1980)

٣ - غير أن أكبر الأخطاء قد وقعت في الخارطة المنشورة في (ص ٢٨ من الحولية، ومع هذا التعليق صورة عنها وهي الخارطة رقم ١ في هذا التعليق). ويغلب على الظن أن تلك الخارطة هي من إعداد الدكتور النص، ويمكن القول أنها غير دقيقة فيما يتعلق بمواقع المدن المهمة كالبصرة والكوفة وغيرهما، كما سنرى. ويمكن تلخيص هذه الأخطاء بما يأتي :

أ - في الخارطة جعل الباحث مدينة البصرة عند التقاء نهر دجلة بنهر الفرات، في حين أنها تقع إلى الجنوب من نقطة التقاء النهرين بحوالي ٧٠ كيلومتراً (انظر الخارطة رقم ٢، وقد نقلنا هذه الخارطة عن كتاب «داود باشا والي بغداد» للدكتور عبد العزيز سليمان نوار - ص ٣٦٩).

ب - أما الكوفة فقد وضعت في الخارطة الملحقة بالبحث في أسفل الفرات قريباً من البصرة، وهي تبعد عنها بما لا يقل عن ٢٠٠ كيلومتر، بينما وُضعت مدينة النجف بعيداً جداً إلى الشمال، أي أن البصرة أقرب إلى الكوفة من النجف، في حين أن النجف ما كانت إلا ضاحية من ضواحي الكوفة، ولا توجد أي مدينة أو قرية تفصل بينهما، فهما أشبه بمدينة واحدة (انظر الخارطة رقم ٢ المشار إليها في الملحوظة السابقة المرموز اليها بحرف أ).

في الحقيقة أن النجف في الأصل كانت مقبرة لأهل الكوفة قبل أن تصبح مدينة قائمة بنفسها.

ج - وضع الباحث في خارطته مدينة السماوة شمالي الكوفة، بينما هي في جنوبها، إذ تقع في منتصف المسافة بين الكوفة والبصرة (انظر الخارطة رقم ٢ المشار اليها في الملحوظة «أ» سابقة الذكر)

د - ظهر موضع «دير الجماجم» على الخارطة قريبا من البصرة، إلى الجنوب منها، وكذلك «دير قرة»، في حين أن الباحث نفسه ذكر في (ص ٢٨ و ٣٣) أن دير الجماجم يقع غربي الفرات، وأنه على سبعة فراسخ فقط من الكوفة، على الطريق السالك إلى البصرة، وأن دير قرة يقع بازاء دير الجماجم مما يلي الكوفة، في حين أن

الموضعين صارا في الخارطة بعيدين جداً عن الكوفة وصارا جنوبي الفرات !!

هـ - وضع الباحث في خارطته موضع «سنداد» جنوبي البصرة أقرب ساحل الخليج، في حين أنه نفسه، عندما ذكر كعبة إياد (ص ٣٩) التي كانت في سنداد، قال إنها في موضع بين الكوفة والبصرة. وعلى هذا الأساس ينبغي أن يكون موضع سنداد شمالي البصرة وجنوبي الكوفة !!

رابعا : كشف المصادر والحواشي :

لا شك أن الدكتور النص قد وثق بحثه إلى أبعد الحدود، إذ رجع كما أسلفنا إلى (٥٧) من المظان، ولكن هناك بعض الملاحظات ذات العلاقة بالمصادر، وأغلبها شكلية :

١ - حشد الباحث جميع الأسماء المبتدئة بكلمتي «ابن وأبو» في حرف الألف في كشف المصادر، فتضخم، بينما جرى العرف على تبويب المؤلفين الذين تبتدىء أسماؤهم بهاتين الكلمتين حسب الحرف الأول للاسم الذي يليهما، فابن حزم مثلا يوضع في حرف الحاء، ويوضع ابن قتيبة في حرف القاف، بينما يوضع أبو الفرج في حرف الفاء، وهكذا.

٢ - جرى العرف عند الاستعانة بالمخطوطات أن يذكر رقم المخطوط واسم المكتبة التي تملكه، ولكن الباحث لم يفعل ذلك بالنسبة لكتاب «النسب» للقاسم بن سلام (ص ٦٧).

٣ - يغفل الباحث أحياناً ذكر اسم المؤلف كاملاً، إذ يكتفي بكنيته ونسبته، من ذلك مثلاً البكري صاحب «معجم ما استعجم» فانه ذكره بكنيته فقط (ص ٦٨) مع أن اسمه معروف، وهو عبد الله بن عبد العزيز البكري.

٤ - ذكر الباحث (ص ٦٩) ضمن مصادره «التوراة»، وقد دققت بحثه فلم أعثر على أي إشارة مصدرها التوراة ! كما أنني لم أجد في الحواشي أي إحالة عليها ! ثم أن نسخ التوراة كثيرة وترجماتها عديدة، فإلى أي منها رجع الباحث وبأية لغة كانت ؟!

٥ - أخطأ الباحث في عنوان كتاب «السيرة الحلبية» (ص ٧٠) فسماه «إنسان العيون في سيرة الأمين (و) المأمون»، وصحة العنوان بحذف الواو. وقد راجعت جميع طبعات الكتاب التي تيسر لي الإطلاع عليها، فوجدتها كلها بدون (و).

٦ - رجع الباحث عدة مرات لبعض المعاجم اللغوية، مثل «القاموس المحيط» في

(الحواشي ٥٠ و ٥٥ و ٧٦ و ٩١ و ١٠٢ و ١٦١) والى معجم «تاج العروس» (انظر الحاشية ١٤٣ على سبيل المثال)، إلا أنه لم يدرج تلك المعاجم في كشف المصادر، وفقاً للعرف الجاري.

٧ – ورد في كشف المصادر (ص ٧٢) ما يفيد رجوع الباحث إلى مقاله «إياد» في الموسوعة الإسلامية الطبعة القديمة، وهي بقلم (شيلفر)، ويتضح ذلك من الحاشية رقم ١٥٤. ولدى تدقيق الحواشي اتضح أنه رجع في (ص ٦٠ حاشية ٢٨) إلى الموسوعة الإسلامية في طبعتها الجديدة في مقاله «إياد» التي كتبها (فوك)، إلا أن الباحث لم يذكر اسم (فوك) في كشف المصادر إسوة بما فعله تجاه (شيلفر)، وإنما اكتفى بالقول برجوعه إلى الطبعة الجديدة مستخدماً عبارة فرنسية هي **NOUVELLE EDITION**، دون ذكر الكاتب.

٨ – يستفاد من (الحاشية ٩٦) أن الباحث رجع إلى الموسوعة الإسلامية في طبعتها القديمة إلى مقالة للأب (لامنس) اليسوعي، إلا أنه لم يذكر عنوان المقالة التي رجع إليها في تلك الموسوعة، خصوصاً وأنه لم يدرج اسم (لامنس) في كشف المصادر ليتسنى للقارىء معرفة عنوان المقال، ولعله يتعلق بقس بن ساعدة الإيادي !!

٩ – ورد في آخر كشف المصادر (ص ٧٢) ذكر كتاب باللغة الألمانية عنوانه : **GAMHARAT AN-NASAB** (جمهـــرة النسب) و لم يذكر الباحث اسم مؤلفه (وهو ابن الكلبي) خلافاً للعرف الجاري.

خامساً : الأخطاء المطبعية :

من حسنات هذا البحث خلوه تقريبا من الأخطاء المطبعية التي اعتدنا أن نجدها بكثرة في المطبوعات العربية، مع الأسف الشديد، وعلى هذا يستحق التهنئة القائمون على نشر حولية كلية الآداب في جامعة الكويت، كما ينبغي تهنئة منسوبي المطبعة التي قامت بطباعتها. أما الأخطاء القليلة التي وقعت فهي :

١ – ضبط الباحث اسم «إياد» بهمزة مكسورة وهذا صحيح، إلا أنه كتب هذا الاسم (ص ٣١ سطر ٧) بألف فوقها مَدة، وأرجو أن يكون ذلك من أخطاء المطبعة.

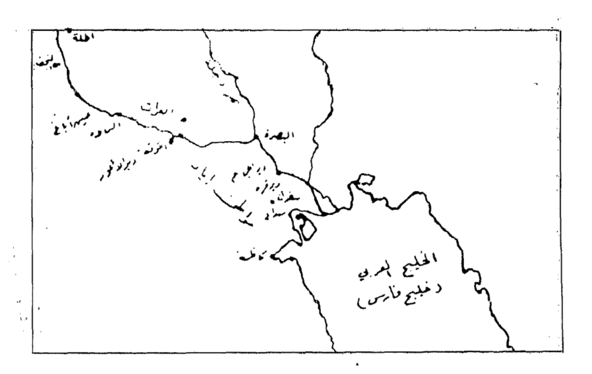
٢ – ورد في (ص ٧٠) اسم لغدة الأصفهاني على أنه «الحسن بن عبد اله» وصحة اسم أبيه هو «عبد الله»، ولعل ذلك من أخطاء المطبعة أيضاً.

٣ – وعلاوة على ذلك، هناك أخطاء ثلاثة فيما أظن هي :

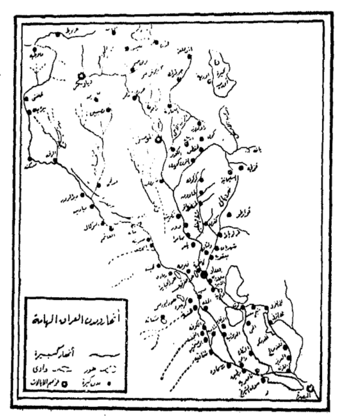
الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣١	١	ناحية	ناجية
٤٤	١٣	الوجهوه	الوجوه
٥٦	٢٢	المهشورون	المشهورون

هذا ما عنّ لي من ملاحظات وأنا أقرأ هذه الحولية القيمة التي أرجو أن ينشر المزيد من أمثالها، وأبارك جهود الدكتور محمد احسان النص وأدعو له بالتوفيق لإغناء المكتبة العربية بأبحاث أخرى من هذا الطراز، والله ولي التوفيق.

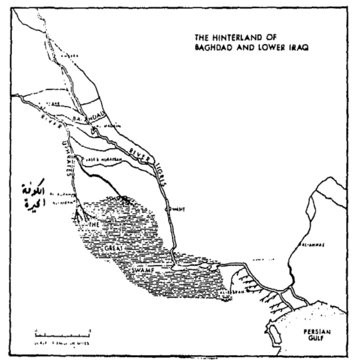




الخارطة رقم (١) وهي من إعداد الدكتور النص (أنظر ص٢٨ من الحولية)



الخارطة رقم (٢) وهي منقولة عن كتاب داود باشا والي بغداد للدكتور عبدالعزيز سليمان نوار (أنظر ص ٣٦٩)



الخارطة رقم (٣) وهي منقولة عن كتاب JACOB LASSNER بعنوان SHAPING OF ABBASID RULE, PRINCETON, 1980

مُوَازَنَةٌ
بين
(سَجْعِ المُطَوَّق)
لابن نُبَاتَةَ المصريّ المتوفى سنة ٧٦٨هـ
و
(ألحان السّواجع)
لصلاح الدّين الصفديّ المتوفى سنة ٧٦٤هـ

د. محمد عبد الحميد سالم

الأدب الإخوانيّ معروف في تاريخنا الأدبي، مزدهر في القرن الرابع الهجري، الذي احتوى على رسائل الصابي والشريف الرضي، ورسائل الصاحب بن عباد، ورسائل الخوارزمي، ورسائل بديع الزمان الهمذاني. بل إن هذا الأدب له جذوره في العصر الجاهلي الذي نرى فيه (لقيط بن يعمر الإيادي) – وكان كاتبا في ديوان كسرى – يكتب إلى إخوانه وأبناء قبيلته، ينذرهم غزو كسرى إياهم، ويحذرهم زحف جيوشه الجرارة إليهم، من ذلك قصيدته التي مطلعها[1] :

يا دارَ عَمْرَة من مُحْتَلِّها الجرَعا   هاجَتْ لِيَ الهمَّ والأحزانَ والوجعَا

وفيها يقول :

بل أيُّها الرَّاكبُ المُزْجى مَطِيَّتَه   إلى الجزيرة مُرْتاداً ومُنْتَجِعَا
أبلغ إياداً، وخَلِّلْ في سَرَاتِهِمُ   أنِّي أرى الرأيَ إن لم أُعصَ قد نَصَعَا

......الخ.

وقد كانت الصلات الإخوانية من أهم الدوافع إلى النظم والكتابة في القرون المتأخرة، وبخاصة القرنُ الثامن الهجري، الذي فقد فيه الأدباء تشجيع حكامهم، وحرموا مكافآتهم وعطاياهم، فالصداقات ثمة «دفعت إلى تقارض الثناء، وتبادل المدائح بين الصديقين، ودفعت إلى الشكر على المعونة والهدية ونحوها، ودفعت إلى التهاني والتعازي في الأفراح والأتراح، ودفعت إلى مكابدة الأشواق وشكواها، وإلى الحنين، وإلى المعاتبة، وإلى الاعتذار، وغير ذلك مما يكون بين الأصدقاء[٢]».

ومن الأدلة على اهتمام أدباء القرن الثامن بالرسائل الإخوانية، أن صلاح الدين الصفدي - وهو واحد من أشهر أبناء هذا القرن - قد ساد في الرسائل، وترك لنا منها موسوعته الكبرى : (ألحان السواجع بين البادي والمراجع)، ترجم فيها لمائة وثمانية من أدباء مصرَ والشام، وعرض الرسائل المتبادلة بينه وبينهم، كما ذكر ما أنشده لهم وما أنشدوه له، إلى غير ذلك. وامتاز الشيخ جمال الدين بن نباتة المصري، في الجزء الثاني من الكتاب، بأوفى ترجمة وأطولها. وهو أستاذ الصفدي، وصاحب كتاب (سجع المطوق)[٣] الذي احتوى على رسائل إخوانية بين ابن نباتة وطائفةٍ من مشاهير عصره في الشام؛ منهم ثلاثة أعلام ورد ذكرهم في الجزء الثاني من كتاب (ألحان السواجع) وهم : شهاب الدين محمود، وجلال الدين القزويني، وعلاء الدين بن غانم. فموضوع الكتابين إذاً واحد. لكن كتاب ابن نباتة متقدم تاريخيا عن كتاب

الصفدي بفترة طويلة؛ إذ أن الشيخ جمال الدين حينما صنع كتابه (مجمع الفرائد) وقدمه لأبي الفداء الملك المؤيد صاحب حماه، قرظه مجموعة من أدباء العصر، فترجم ابن نباتة لهم، وأورد ما كتبوه إليه، ونماذج مما كتبه إليهم في كتاب جديد سماه (سجع المطوق). يقول أحد الباحثين(٤) :

«مجمع الفرائد كتاب نفيس في الأدب، وضع فيه ثمرة ثقافته الواسعة في مصر والشام، وقدمه للملك المؤيد. وقد أحدث ثورة كبرى في عصره، فانبرى لتقريظه كبار أدباء العصر وشعرائه، أمثال الشّهاب محمود، والقزويني، والزملكاني وغيرهم. وقد أشار عليه المؤيد أن يترجم للأدباء الفضلاء الذين تناولوا مؤلفه بالثناء، فلبى أمره، وكان لنا من ذلك كتابه سجع المطوق».

لكنني أرى أن فكرة كتاب (سجع المطوق) من اختراع ابن نباتة نفسه، ولم يملها عليه المؤيد؛ إذ لو كان الأمر كما يزعم صاحب كتاب : (ابن نباتة المصري) لأشار إلى ذلك ابن نباتة في مقدمة كتابه (سجع المطوق)؛ تزييناً له وتشريفاً لقدره؛ أو تقرباً وزلفى للملك. هذا، إلى جانب أن ابن نباتة قد نص في مقدمته بقوله : «فقلت ... هذه نِعم أقيدها بالشكر فإنها سيّارة، وكلم أتصيّدها بالخط فإنها طيارة».

أما كتاب (ألحان السواجع) فهو من أواخر كتب الصفدي تقريبا؛ إذ إنه يحتوي على رسائل إخوانية كتبت عام ٧٦٤ هـ.، قبل موت الصفدي بأربعة أشهر.

وقد نقل ابن حجة الحموي في خزانته – في باب التورية – أن الصفدي كان كثير الأخذ من ابن نباتة، حيث يقول :(٥)

«انتهى ما أوردتُه من ترجمة الشيخ علاءِ الدين الوَداعِيّ، ومن غرائب نُكَته البديعة في باب التورية، وأيّدتُ سموَّ رتبتِه بتطفُّلِ الشيخِ جمال الدين بن نُباتةَ على موائد بدائعه وغرائبه. ولكن أقولُ : إن الجزاءَ من جنس العمل؛ كما أغار الشيخُ جمالُ الدين على الوَداعيّ ودخلَ إلى بيوته، وابتذل حِجابَ بَناتِ فِكْرِه، قيَّض اللهُ له الشيخَ صلاحَ الدين الصفديّ، فإن الشيخَ جمال الدين رحمه الله كان يخترعُ المعنى الذي لم يُسبق إليه ويُسكِنُه بيتاً من أبياته العامِرةِ بالمحاسِنِ فيأخذُه الشيخُ صلاحُ الدين الصفدي بلَفْظِهِ، ولم يُغَيِّرْ فيه غيرَ البحور، ورُبما عامَ به في بَحْرٍ طويلٍ يفتقرُ فيه إلى كثرةِ الحَشْو واستعمال مالا يُلائم. فلم يصبْر

الشيخُ جمالُ الدين على ذلك، وصنَّفَ كِتَاباً ألّفهُ من نظمه ونظمِ الشيخِ صلاحِ الدّين الصفدي، وسمّاه (خُبْزَ الشَّعير) يعني أنه مأكولٌ مذمومٌ. واستهل خُطبتَهُ بقوله تعالى : «ربِّ اغفر لي ولوالديّ ولمن دخل بيْتِيَ مُؤمناً». ورتب كتابَةَ المذكورَ على قوله (قلتُ أنا فأخذه الشيخُ صلاحُ الدين) وقال ...»

وضرب ابن حجة في كتابه من الأمثلة التي أخذها الصفدي عن شيخه ابن نباتة ما شغل الصفحات الكثير. منتهياً بقوله[٦] :

«قلتُ قد أوردتُ هنا ما جَناه الشيخُ صلاحُ الدين الصفديّ من حدائق الرّوضِ النُّباَتِي، ومقابلةُ الشيخِ جمالِ الدّين له على ما جَناه. فإن نَسَبَني أحدٌ إلى تَحمُّلٍ راجَعْتُهُ إلى النَّقْل، وإن وافقَ وتعقَّل الرُّتْبتين فقد اكتفى بشاهدِ العَقْل».

هذا، والمتأمل في عنوان كل من الكتابين : (سجع المُطَوَّق) و (ألحان السَّواجع) يرى أنهما يستمدان صورة واحدة، صورة حمامة - أو حمام - تُغنّي على أغصانها. والأغصان هنا الأقلام؛ كما يشير ابن نباتة في مقدمته : «وسميته سجع المطوق لتطويقي بالإنعام، ولسجعي بالمحامد على غصون الأقلام». ولا غرابة إذاً أن يوحى كتاب ابن نباتة إلى الصفدي عنوان كتابه، وبخاصة أنه مولع بتقليده ومشهور بالأخذ عنه.

وكذلك لم يكن ابن نباتة مبتكراً لعنوان كتابه؛ بل أخذه من الشاعر المصري أبي الحسين الجزار المتوفى عام ٦٧٩ هـ. يقول ابن حجة الحموي[٧] :

«ومن لطائفه أيضا - يعني الجزار - في تورية المطوّق قوله :

أنتَ طوَّقتني صنيعاً وأَسْمَعْـ(م)ـتُك شكراً كِلاهما ما يضيـــعُ
فإذا ما شجاك سَجْعي فإنّـــي أنـا ذاك المُطـوَّقُ المَسْجُـــوعُ»

ثم يعلق الحموي على هذين البيتين بقوله : «ومن هنا أخذ الشيخ جمال الدين بن نباتة سجع المطوق، ووصل به عدة مقاطع».

فإذا تركنا صفحة العنوان في الكتابين وجدنا أن كلا منهما قد قدم لكتابه بمقدمة ذكر فيها سبب تأليف كتابه. فيقول ابن نباتة :

فهذه أوراقٌ تُثمر الشكر، وفصولٌ طاهرة إلا أنها تُنْتج السكر، وأغراضٌ تُذكِّر بالفضل من ليس ينساه، ولكنه تجديدُ ذُكر على ذكر. مُوجبُ جمعها الذي تُجمَع عليه الألباب، وسببُ نظمها ولا بدّ للنظم من أسباب، أنني لما جمعت للمقام الأشرف ... صاحب حماه ... كتابي الذي وسمته بمجمع الفرائد ومطلع الفوائد ... وقف عليه من فضلاء الشام المحروس قوم هم ما هم نُقّادُ كلام، وأطواد أحلام ... فسرّحوا فيه ناظر المتأمل، وألبسوه لِبسة المتجمل، وحمّلوه من أعباء الشكر فوق قدره فواعجبا من متنه المتحمل ... فقلت ... هذه نعم أُقيِّدُها بالشكر فإنها سيَّارة وكَلِمٌ أتصيّدُها بالخط فإنها طيّارة ... ثم جمعت نسخ تلك الخطوط المثبتة، بل الحظوظ المنبتة، جمعَ الزهر المجود، وقابلتُ نعمَها بالأقلام ذاتِ السجود ... وأودعتُها هذا التصنيفَ التي هي روحُ جُثمانه، وثمراتُ أفنانه ... وسميتُه سجعَ المُطوّق ...

ويقول الصفدي : «فقد كنتُ قديماً جمعْتُ كتابي الذي وَسَمْتُهُ بالمُجاراةِ والمُجازاةِ، وأوْدَعْتُهُ جُملةً من مُجاراةِ الشعراء، ومُجازاةِ الأدباء. وليس لي فيه بعدَ المُقدِّمةِ غيرُ التَّفَرُّدِ بالجَمْع، ولا لي في قوافيه حَظٌّ في جرٍّ ولا نصْبٍ ولا رَفْعٍ. وقد أحبْبْتُ الآن أن أجمعَ ما دارَ بيني وبين فُضلاء عصري ... ليكونَ ذلك في هذه الأوراقِ مجموعًا، ويبيتُ طائِرُهُ في غُصُونِ الغُصونِ منها مَسْمُوعًا[8]». أي أن كتاب (سجع المطوق) كان مسبباً عن كتاب (مجمع الفرائد). كما أن كتاب (ألحان السواجع) كان نتيجة لكتاب (المجاراة والمجازاة).

هذا، كما ذكر كل منهما في مقدمته أن الرسائل المتبادلة قد مر عليها حين من الدهر إن قليلا أو كثيرا، جرّ النسيان عليها أستاره. غير أن ابن نباتة قد حسم الموقف في كتابه منذ البداية .فاكتفى بعد الترجمة بإيراد نسخة ما كُتب إليه، وعرض نماذج مما كَتب إليهم يقول : «ثم إني أَتبعت ترجمة كل شخص بعد سرد كلامه، وزهر أكمامه نبذة من مدحي المقدم فيه، ومكاتباتي الناطق ودّها بما فيه، من غير إثبات أجوبة تعذر عليّ الآن وجود بعضها، واكتفيت بعنوان ما أثبته عن تيسير عرضها؛ فكفى بالنفحة دليلاً على الزهر، وبالغرفة معرفة بعذوبة النهر».

أما الصفدي فقد حمله أمله أن يترك في البدايات والنهايات فراغاً لعله يظفر غداً بما ندّ عنه اليوم، وفقده الساعة. فيقول :

«على أنَّني لم أَعْتَنِ قديماً بمثل هذا، وأهْمَلْتُ من ضَبْطِهِ شيئاً كثيراً إهْمَالاً آذى، فإنَّني

ضَيَّعْتُ منه في زمن الصبى جانِباً وافراً، وكنتُ لمثل هذا النَّوع لا أُريه من الاحْتِرازِ وجْهاً سافراً. فلما اضطررت إلى جَمْعِه، وظمِئَتْ نفسي إلى سُقيا غَيْثِهِ وهَمْعِه. أَخَذْتُ التِقطُهُ من كلِّ بُقْعَةٍ ... وقد تركتُ في البِداءاتِ والمُراجعاتِ بَياضاً، وغادَرْتُ منها مناهِلَ لم أَرِدْهَا وحِيَاضَا؛ رجاءَ أَنْ تُظْفِرَني يدُ التَطَّلُّبِ بما يَسُدُّ الخَلَّة، ويشفي العِلَّه.[٩]»

ولم يحدثنا ابن نباتة في مقدمته عن طريقة عرضه للأعلام الواردة في كتابه. وقد ذكرهم - وهم أحد عشر رجلاً - على النحو التالي :

١ - شهاب الدين محمود بن سليمان بن فهد.
٢ - نجم الدين أبو العباس أحمد بن صَصْرَى.
٣ - جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني.
٤ - جمال الدين محمد بن علي المعروف بابن الزملكاني.
٥ - بدر الدين محمد بن العطار.
٦ - علاء الدين علي بن محمد بن غانم.
٧ - فخر الدين محمد بن محمد المصري، المعروف بابن المعلم.
٨ - أمين الدين محمد بن محمد، المعروف بابن النحاس.
٩ - شرف الدين أحمد اليزدي.
١٠ - بهاء الدين أبو بكر بن محمد بن غانم.
١١ - جمال الدين يوسف بن حماد الحموي.

ويبدو لي أنه عرضهم حسب ترتيب مكاتباتهم إليه؛ فقد جاء بنسخة[١٠] من المخطوط قوله : «فأول من كتب إليّ الشيخ الإمام العلامة البارع شهاب الدين محمود»، وهو الذي بدأ به أعلام كتابه.

أما الصفدي فيرسم منهجه في مقدمته قائلا[١١] : «وقد رتبته على حروف المعجم فأذكر في الحرف اسم من كتب إلَيَّ وكتبت إليه، وجلا أبكاره الغرّ عليّ وجلَوْتُ عليه». وترجم في موسوعته - كما أشرت من قبل - لمائة وثمانية من أدباء عصره في مصر والشام؛ منهم خمسة وخمسون في الجزء الأول، وثلاثة وخمسون في الجزء الثاني الذي ابتدأ ببقية حرف العين.

فإذا تركنا المقدمة إلى الموضوع وجدنا ابن نباتة يضع عنوانا كبيراً وسط الصحيفة هو :

(ذكر أسمائهم المعظمة وصحفهم المكرمة). ثم أخذ يُعرّف بأولهم مبتدئاً بعرض ألقابه، يليها اسمه، فاسم أبيه، وحينا يضيف إليهما اسم الجد أيضا، يلي ذلكَ جنسيته، فوظيفته. فيقول[١٢] :

«الشيخ الإمام الفريد البارع شهاب الدين محمود بن سليمان بن فهد الحلبي صاحب ديوان الإنشاء الشريف بدمشق المحروسة».

ثم يستأنف الترجمة له بما يتلاءم وقدره عنده، أو كما يقول في مقدمته : «وترجمت على كل اسم بما قارب وصفه من جهد الكلام، مقتدحا على مقدار قريحتي الكابية». وسيدرك قارىء هذا الكتاب أن قوله : «مقدار قريحتي الكابية» هو ضرب من التواضع؛ إذ إن ابن نباتة لم يوجز في وصفه، أو يقتصر في إطرائه، بل سرد من النعوت ما يكد الذهن، ويتعب الخاطر ويبعث الملل.

وبعد أن ينتهيَ من هذا الوصف يضع عنواناً جديداً وسط الصحيفة هو : (نسخة ما كتبه) ثم يعرض الرسالة الواردة إليه بتمامها.

ثم يذكر بعدها عنواناً ثالثاً وسط الصحيفة أيضا هو : (نبذة من مكاتباتي إليه ومدائحي فيه). ويشرع في عرضها بادئا بذكر قصيدة من مطولاته في المدح، يليها ثلاثة نماذج أو أربعة، كل نموذج بيتان غالبا، ثم يختم مكاتباته بعرض رسالة نثرية طويلة، أو رسالتين قصيرتين. وهذا هو الأكثر شيوعاً في منهجه. وقليلاً ما يخالف هذا النهج فيكتفي بعرض النماذج والرسالة النثرية، ولا يذكر مطولته في المدح. ونادراً ما يكتفي بالنماذج فحسب وخصوصا في التراجم الأخيرة - غير ترجمة ابن حماد الحموي - في كتابه.

أما الصفدي فبعد أن انتهى من مقدمته وضع عنواناً كبيراً وسط الصحيفة هو : (حرف الهمزة) ثم أخذ يذكر مَنْ أسماؤهم مبدوءة بهذا الحرف، حتى إذا ما انتهى من ذكرهم وضع عنوانا جديداً هو : (حرف الباء) وهكذا بقية الحروف إلى حرف (الياء) الذي عرض تحته سبعة أعلام أولهم يحيى بن إسماعيل القيسراني. وآخرهم يوسف بن محمد الخزرجي الفيومي المصري.

أما عن كيفية ترجمته لأعلامه فهو يبتدىء بذكر الاسم - لا اللقب - ثم يذكر جنسيته يليهما حشد كبير وسرد جمّ لنعوته وألقابه. وقد يذكر كنيته، ويعود لألقاب آبائه، ثم ينتهي

غالبا - بذكر عمله[١٣]، فيقول : محمود بن سليمان بن فهد الحلبي، الشيخ الإمام، العلامة، الأديب، الفاضل، الكاتب، الناظم، الناثر، البارع، البليغ، القاضي المرحوم شهاب الدين أبو الثناء بن القاضي زين الدين. صاحب ديوان الإنشاء الشريف بالشام المحروس.

وبعد ذلك يأخذ في عرض الرسائل مبتدئاً بعرض رسالة البادي (المرسل)، معقباً بعرض رسالة المراجع (المرسل إليه). ولا يتخلف عن هذه الطريقة غالباً إلا إذا ندّت عنه رسالةٌ منهما، فيذكر ما تذكّره فحسب؛ بعد أن ينبه على الرسالة المفقودة بقوله - مثلا - «وكتب إلَّي. فكتبت أنا الجواب عن ذلك» ثم يذكر الجواب فقط. أو العكس. وينهي ترجمته أحياناً بعرض عدة مقاطيع نظمها هو في معنى من المعاني، ثم يعرض - متتابعاً - ما كتبه مراسله نظيرها مثل قوله في ترجمة ابن نباتة المصري.

ولما وقف على مقاطيع لي نظمتها في الحمامة، وهي قولي :[١٤]

رُبَّ ورقاءَ في الدّياجي تُناجـــي ... إلْفَهـــا في غصونها الميّــــــادهْ
فتثير الهوى بلحنٍ عجيـــــب ... يشهـــدُ السمـــعُ أنها عَــــوّادَهْ
كلّما رجَّعَتْ توجَّعْتُ حُزْنــــاً ... فكأنّـــا في وَجْدنـــا نَتَبَــــادَهْ

وبعد أن يعرض في هذا المعنى ثمانية مقاطيع أخر، يقول :
«كتب هو إلَّي مقاطيع نظمها نظير ذلك» وهي قوله[١٦] :

مالي نديمٌ سوى ورقاءَ ساجعـــةٍ ... من بعد مُغْتبقي فيكم ومُصطبحي
إذا أدار آدّكارُ الوصل لي قدحا ... من أحمرِ الدَّمع غنَّتني على قَدَحي

وقولـــه :[١٦]

مالي نديمٌ ســوى الحمائـــمِ من ... بَعْدِكُمْ والبُكا مــن التّـــرحِ
إذا أدارَ آدِّكارُكم قَدَحـــــاً ... من دَمْع عَيْني غنَّتْ على قَدَحـــي

ويبدو لي أن الصفدي قد تأثَّر في عرْضه لهذه المقاطيع في نهاية الترجمة بابن نباتة في كتابه (سجع المطوق) فقد ذكر الأخير في نهاية ترجمة ابن حماد الحموي قوله[١٧] : «وكتبتُ إليه بحماه، وقد نظمت في ذلك الوقت عدة مقاطيع ... قال المملوك في مليح أعمى وما سمع لأحد فيه شيء :

أَفْديه أعمَى مُغمِداً لحظَــــهُ — ليرتعـي في خَــدِّه الــوَرْدِي
تمكَّنَتْ عَيْنايَ[١٨] مـن لَحْظِــهِ — فقلتُ : هـذا جنَّةُ الخُلْــدِ

وقال فيـه :

بروحيَ مكفوفُ اللواحِظِ لم يَـدَعْ — سبيلاً إلى صَبْرٍ يفـوزُ بخيــرِهِ
سوالفه يُغْنى الورى حَدُّ طَرْفِـهِ — ومن لم يَمُتْ بالسيفِ ماتَ بغيرِهِ

إلى آخر ما ذكره ثمة، وقد بلغ خمس عشرة مقطوعة. غير أن ابن نباتة كما عرفنا يكتفي بعرض نماذجه هو فقط. أما الصفدي فيذكر نماذجه ونماذج معارضه.

هذا، وقد اهتم كل منهما في كتابه بذكر المكان الصادرة منه الرسالة أو الواردة إليه، كقول ابن نباتة مصدراً رسالته النثرية إلى الشهاب محمود : «وكتبت إليه من دمشق وهو بالديار المصرية». وقول الصفدي في ترجمة عمر بن داود زين الدين الصفدي : «وكتبت أنا إليه من صفد المحروسة، وقد تأخرت عني مكاتباته، وهو بدمشق المحروسة». وفي ذكر المكان هنا ما يساعد في دراسة النصوص وتحليلها، حيث تمد الناقد بأثر البيئة في النص. كما تعين في دراسة الشخصيات، حيث تبين مدى تأثير البيئة في الشخصية، وتعلل للظروف النفسية الطارئة للشاعر والكاتب. إلى غير ذلك.

كما اهتم كل منهما في كتابه – في أغلب الأحيان – بذكر مناسبة الرسالة والدافع إليها. كقول ابن نباتة في ترجمة جلال الدين القزويني : «وكتبت إليه شفاعةً على يد فقيرٍ[١٩]». وقوله : «وكتبتُ إليه وقد اقترحَ عليّ مُعارضةَ رُقعة للقاضي الفاضل رحمه الله علىٰ طر يقته في يوم شاتٍ». وكقول الصفدي في ترجمة علي بن محمد بن فرحون : «كتب هو إليَّ ونحن

بدمشق المحروسة يطلب مني تمام شرح اللامية الذي وضعته ووسمته (بغيث الأدب الذي انسجم في شرح لامية العجم) ..»

بيد أن ابن نباتة لم يُولِ تأريخ الرسائل الواردة في كتابه اهتماما. ولعل المرة الوحيدة التي خالف فيها سمته، وخرج عن صمته هي قوله في ترجمة جلال الدين القزويني : «كتبت إليه أهنيه بالقدوم من الحجاز الشريف سنة ٣٧هـ.».

والأرجح عندي أن هذا التأريخ من صنع الناسخ؛ ذلك أنه قد ورد في ترجمة ابن نباتة للشيخ جمال الدين يوسف بن حماد – وهي آخر ترجمة في سجع المطوق – ما يدل على أن هذا الكتاب قد انتهى منه ابن نباتة في حياة ابن حماد – أي قبل عام ٧٣٧هـ. – وهو قوله : «أنار الله ببقائه الحلك، وأصحبه التوفيق أية سلك» وقد توفي ابن حماد في ذي الحجة عام ٧٣٦هـ. بل قبل ذلك[٢٠].

أما الصفدي فقد اهتم كثيرا بتأريخ الرسائل. كقوله – ويقصد ابن سيد الناس اليعمري – : «وكتبت أنا إليه من دمشق المحروسة في سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة» وقوله – ويعني يحيى ابن إسماعيل القيسراني – : «وكتبت أنا إليه من الديار المصرية في جماد الأولى سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة أهنئه بكتابة سر الشام المحروس».

وظاهرة تأريخ الرسائل – على أي حال – لا تخلو من فائدة، فهي معينة للمؤرخ العام في ضبط الوقائع التاريخية الهامة التي تتضمنها الرسالة. كما أنها توضح للمؤرخ الأدبي الخط البياني لأدب فترة معينة، صعوداً وانحداراً، وتعينه على تعليل هذا وذاك. وهي تساعده بصفة خاصة في دراسة هذه الشخصيات؛ حيث تمده بمراحل التطور الثقافي، والنمو الفني للشخصية محل البحث والدراسة، وبالأخص في دراسة موضوع : – (صلاح الدين الصفدي، أديباً).

وقد ركز ابن نباتة اهتمامه على عرض تقريظ إخوانه لكتابه، وعرض نماذج من مكاتباته إليهم ومدائحه فيهم فحسب، ومن ثم اختفت ظاهرة الاستطراد في (سجع المطوق).

أما الصفدي فالاستطراد سمة بارزة في (ألحانه). كقوله في ترجمة ابن نباتة المصري : فكتب هو إليَّ بعد ذلك :

فَدَيْتُ بليغاً أَهَّلَتْني سطــــورُه لأجوبةٍ تسمو سُمُوَّ الأَهِلَّــــةِ
فأَقْطُفُ من أوراقه الأدبَ الّــذي وأسمَعُ من ألفاظِهِ اللُّغَةَ الــتي

فكتبت أنا إليه أيضاً مضمناً :

بنفسي كريمٌ ساءني بعدما جفـــا وعادَ فأَهْدَى خِيرتي بعد حِيرَتـــي
وما أنا مَنْ يأْسى على فَقْدِ مُعْرِضٍ (إذا رضِيَتْ عنّي كِرامُ عَشِيرَتِـــي)

ثم أنني اعترضت على نفسي. وقلت لعله يقول لم يقل الذي والتي كما آخيت بين لفظيهما فكتبت إليه :

صبرتُ على خُلْقٍ تُعانيه بُرْهَـــةً لأن الوفا والصبرَ من شرط مِلَّتـــي
(كأني أنا المطروق دونك بالذي (فلما بلغتَ السنَّ والغايةَ التـــي)

وهذان أوّلا بيتين من قطعة مشهورة لأمية بن أبي الصلت الثقفي قالها في ولده». ثم يستطرد بقوله : «وقلت أنا في هذه المادة ولم أكتب بذلك إليه :

بحقك دَعْ هذا التخيُّلَ جانبـــا وَثِقْ بودادي، وآرضَ فيك بِخُلَّتـــي
(فما أنا إلا غرسُك الأوَّلُ الذي) (وما أنا بالظمآنِ فيك إلى الّتـــي)

وهذا البيت الثاني مركب من أولى بيتين للبحتري أولهما :

وما أنا إلا غرسُك الأَوَّلُ الذي أفضتْ له ماءَ النـوال فأوْرقـــا

والثاني قوله :

وما أنا بالظَّمآن فيكَ إلى التي أرى بين قُطْرَيْها لِجَنْبِكَ مصْرَعـــا

ثم يعود إلى مكاتبات ابن نباتة له فيقول :

«وكتب هو إليّ يوماً ....»

والاستطراد في ميزان القدماء وسيلة من وسائلهم لتجديد نشاط القارىء ودرء الملل والسأم عنه. كما أنه مجلي لعمق ثقافتهم، وسعة اطلاعهم، وتعدد معارفهم. ولا ريب في أن ما رآه القدماء مزية، نراه اليوم عيباً؛ لأن في الاستطراد والتنقل ما يخل باتساق البحث ووحدة الموضوع.

كذلك قد مس الصفدي في كتابه موضوع السرقات الشعرية – دون أن يطلق عليه هذا الاسم – مكتفياً بعرض البيتين من شعره، ثم يعرض لغيره بيتين مأخوذين من قوله السابق، مبيناً في أثناء ذلك أن الثاني قد زاد فيهما أو قصر عنهما، أو جمعهما مع غيرهما في قول آخر، أو أخذهما ونقل معناهما إلى معنى آخر. ومما يؤكد ذلك موقفه من ابن الوردي في ترجمته له في كتابه (ألحان السواجع) حيث يقول[٢١] :

ولما سمع قولي :

اترك هَوى الأتراكِ إن شئتَ أَنْ	لا تُبْتَلَى فيهِمْ بهمٍّ وضَيْـرِ
ولا تُرجِّ الجودَ من وصلهـم	ما ضاقتِ الأعينُ منهمْ لِخَيْـرِ

قال هو مختصراً[٢٢] :

سلِ اللَّهَ ربَّك من فضلـه	إذا عرضَتْ حاجـةٌ مُقْلِقَـهْ
ولا تقصُدِ التركَ في حاجـةٍ	فأعينُهـم أعيـنٌ ضيِّقَـهْ

فالصفدي يرى أن التعلق بالأتراك جالب للهموم والأحزان، سبب للأضرار والآلام. فمن الأجدر ألا يطمع أحد في برهم؛ إذ بخلهم بادٍ في ضيق أعينهم.

أما ابن الوردي فيبين أنه إذا نزلت بالإنسان كربة، فليقصد الله وحدة في تفريجها، ولا يلجأ إلى الأتراك في شيء، فضيق أعينهم عنوان بخلهم.

وعندي أن بيتي ابن الوردي أحكم نسجاً، وأخف وزناً، وأرق لفظاً. وهما بهذا أخف إنشادًا وأكثر انتشاراً؛ وهذه الأمور وغيرها تدرأ عنه عيب السرقة؛ بل تجعله مستحقاً للمعنى. كما أن كلمة (ضير) – عند الصفدي – قلقة في مكانها وكأنها مجلوبة للقافية. هذا، كما أن

ضرورة الوزن فرضت عليه، في البيت الثاني أن يتكلف التعبير في قوله : (ما ضاقت الأعين منهم) بدلاً من (ما ضاقت أعينهم).

وبعد أن يعرض الصفدي على مدى صفحات عديدة كثيراً من النماذج التي وقع عليها ابن الوردي وأخذها يقول : «فكتبت أنا لما أكثر من هذه السرقات الفاحشة»:(٢٣)

أغرْتَ على أبكار فكرٍ ولم أغِـرْ	عليها، فلا تجزَعْ فما أنا واجـدُ
ولو غيرُ مولاي استباحَ حِجَابَها	أتتْهُ من العَتْبِ الأليمِ قَصائِدُ
قواطعُ لا تحميه دِرْع آعتذارِها	وألْسُنُها عند الخصام مَبَارِدُ
ولكنَّه لا فرقَ بيني وبينه	يَبِينُ؛ لأنَّا في الحقيقة واحدُ

فكتب هو إليّ الجواب(٢٤)

وأسرقُ ما أردتُ من المعاني	فإن فقتُ القديمَ حمدتُ سيري
وإن ساويتُهُ نُظْماً فَحَسْبِي	مُساواةُ القديمِ وذَا لِخَيْرِي
وإن كان القديمُ أتَمَّ معْنًى	فهذا مَبْلَغي ومَطَارُ طَيْري
فإن الدِّرْهَمَ المضروبَ بآسمي	أحبُّ إليَّ من دِينارِ غَيْري

وقد نفى ابن حجر العسقلاني هذه التهمة عن ابن الوردي، وعكسها على الصفدي في قوله(٢٥) :

«وذكر الصفدي في أعيان العصر أنه اختلس معاني شعره، وأنشد في ذلك كثيراً، ولم يأت بدليل على أن ابن الوردي هو المختلس، بل المتبادر إلى الذهن عكس ذلك. نعم استشهد الصفدي على صحة دعواه بقول ابن الوردي :

وأَسرقُ ما أَردْتُ من المعاني	فإنْ فُقْتُ القديمَ حَمَدْتُ سَيْرِي

وإذا كان الصفدي قدم دليلاً واحداً على ما يقول في رأي ابن حجر، فإن ابن حجر نفسه

لم يقدم أى دليل على صحة زعمه أن الصفدي هو المختلس. ويبدو لي أن هذه الشبهة لحقت الصفدي في نظر ابن حجر؛ لشهرة الصفدي بالجمع، والأخذ عن ابن نباتة الذي كشف سرقات الصفدي منه بكتاب (خبز الشعير). أما اعتراف ابن الوردي بقوله :

«وأسرق ما أردت من المعاني» فهو كاف لإدانته. فقد كان في مُكْنَة ابن الوردي أن يرد بنشر سرقات الصفدي منه، وأخذه عنه لو كان الأمر كذلك.

وعلى أى حال فالمعنى الواحد قد يتوارد عليه الكثير من الشعراء والكتاب، ولكن مدار الأمر عندي ما أشار إليه أبو إسحق الحصري بقوله(٢٦) :

«إن من حق من أخذ معنى قد سبق عليه أن يصنعه أجود من صنعة السابق إليه، أو يزيد عليه، حتى يستحقه. وأما إذا قصر عنه، فهو مُسيءٌ معيب بالسرقة، مذموم على التقصير».

أما النقد في كتاب ابن نباتة فمعدوم. أما في كتاب (ألحان السواجع) فحظه محدود؛ إذ إن الصفدي حينما يذكر رسالة لا يتعرض لمناحي الجمال والقبح فيها. وإن أبدى رأيه، أو رأى مكاتبه ففي حكم عام، وإيجاز شديد؛ دون أن يبين أسس الجمال، أو علةَ الاختيار أو سبب التفضيل، مكتفيا بقوله – أو قول غيره – : (قال وأجاد) أو (هذا حسن بسن) أو (أُعجب منهما وعجّب بهما الحاضرين). كقوله في ترجمة شهاب الدين محمود : «ولما قرأت عليه في كتاب حسن التوسل قوله :(٢٧)

فلم أرَ مثلَ بِشْرِ الرَّوْضِ لمّا ... تلاقينا وبِنْتَ العَامِرِيِّ
جرى دمعي وأَوْمض برقُ فيها ... فقال الرَّوضُ في ذا العام رِيِّي

أخذت في الزَّهزهة، لما في هذين البيتين من الجناس المركب، وبالغت في الثناء عليهما فقال : خذ نفسك بنظم شيء في هذه المادة. فامتنعت. فقال : لا بد من ذلك. فغبت عنه يومي. وجئته في اليوم الثاني وأنشدته في هذه المادة(٢٨) :

يقول الشافعيُّ اعملْ تُحَقّقْ ... مُنَاكَ فما تَرَى كالشافِعيِّ
فكم في صَحْبِه من بحرِ عِلْمٍ ... ومن حَبْرٍ، ومن كَشَّافِ عِيِّ

ـ فقال : حسن، وعجّب بهما الحاضرين .... »

وواضح أن إعجاب كل منهما ببيتي صاحبه مصدره ما تضمناه من جناس، دون النظر إلى ما فيهما من عاطفة، وفكرة، وصورة. والنص الأدبي تسمو قيمته بمقدار ما يكون بين هذه العناصر الثلاثة من تناسب وتوافق وانسجام؛ لا بمقدار ما يتوفر فيه من ضروب البديع، التي ولع بها هؤلاء الأدباء، واتخذوها وسيلتهم لطلاوة الألفاظ، وحلاوة الأساليب.

وقليلا ما يظهر الصفدي أسباب تفضيله أو رفضه، لما يفضله أو يرفضه. كما أنه – حينا – يترك الحكم لذوق الناقد، بعد أن يستثيره للحكم والفصل. فها هو يقول في ترجمة ابن الوردي :

ولما وقفت أنا على قوله(٢٩)

أَخَـذْتَ عَنِّـي بدِيـلاً ... وذَا . دَلِيـلٌ بأَنَّـكْ
تَمُـرُّ بي لَسْتَ تَلْـوِي ... عَلَـيَّ حَتَّـى كأَنَّـكْ
فَـلَسْتَ تُـحْسِنُ هَجْـرِي ... وَلَسْتُ أهْجُـرُ حُسْنَـكْ
ولَـيْسَ، يُـوزَنُ، وَجْـدِي ... ولَـيْسَ، يُوجَـدُ، وَزْنُـكْ

قلت الذي يسلك هذه الطريقة السهلة، العذبة المنسجمة، التي ليس فيها غريب لغة، ولا غريب إعراب، ولا تقديم ولا تأخير، ولا حذف ولا تقدير؛ ما يأتي بهذا الإعراب الذي يحتاج أن يقدر له نيابة المصدر المحذوف. وهو يتشبه بطريق البهاء زهير – رحمه الله تعالى – وذاك ليس في شعره تكلف، بل قول مطبوع غير متطبع، ولا تكلف عنده في إعراب ولا في حوشي لغة.

وقلت أنا(٣٠) :

لقـد أَضْعَفَنـي حُزْنـي ... وَضَاعَـفَ خالقـي حُسْنَـكْ
فَهَـا أَنـا لم أَزِنْ وَجْـدِي ... لأَنِّـي لَـمْ أَجِـدْ وَزْنَـكْ



وصاحب الذوق السليم يحكم بيني وبينه. أعزه الله تعالى .

وعلى الرغم من أن الصفدي يستثير الناقد، بقوله : «وصاحب الذوق السليم يحكم ....» كي يرجح كفته، ويقرر سبقه على صاحبه – فإنني لا أقول له إلا – ما قاله الأصمعي لصاحبه[٣١] :

«تبعته مستفيداً، ثم طعنت فيما قاله معيداً»؛ ذلك أن ابن الوردي قد بين لنا في مقطوعته : أن حبيبه هجره، واتخذ رفيقاً سواه، بل أمعن في إهماله، فمرّ عليه غير مكترث به؛ حتى كأنه لم يعرفه من قبل ولم يره بعد. كما بيَّن أن هذا الهجر المفاجيء له قد أحزنه وأفزعه؛ ومع ذلك لم يبادل حبيبه بغضاً ببغض، بل ظل متمسكاًبه، مُتعلّقاً تعلقاً لا يقدره أحد.ولم لا ؟ وحبيبه متوقّدٌ جمالاً، منفردٌ حسنًا، فهو فلا مثيل له، ولا بديل عنه.

وجاء الصفدي، بعد ذلك، فأخذ معنى البيتين الأخيرين من مقطوعته. ثم راح يرمي ابن الوردي بالتقديم والتأخير في القول، والتكلف في الإعراب، ويعني بذلك قوله :

وَلَيْسَ، يُوزَنُ، وَجْدِي وَلَيْسَ، يُوجَدُ، وَزْنُكَ

أي أن المصدر «وجدي» هو اسم ليس، وقد تأخر عن الخبر – جملة يوزن – وهذا التأخير فرض أن يكون نائب الفاعل للفعل (يوزن) هو الضمير الذي يعود على المصدر «وجدي» – وكذلك الحال في إعراب الشطر الثاني من هذا البيت.

ولكني أقول أن تقديم خبر ليس على اسمها جائز بنص ابن مالك – ويعني كان وأخواتها –

وفي جميعها توسُّطُ الخَبْر أَجِزْ، وكلٌّ سَبْقُهُ دامَ حَظَرْ

كما أن نيابة ضمير المصدر عن الفاعل قد أجازه بعض النحويين[٣٢] . ومع هذا الجواز في التقديم والتأخير، ونيابة ضمير المصدر المتصرف المختص عن الفاعل، فإن الصفدي يتخذ من ذلك قوساً ليرمىَ به ابن الوردي؛ متهماً إياه بالخروج عن مذهب السهولة والانسجام بل أكثر من هذا يطرح الصفدي قوله :

فها أنا لم أزِنْ وَجْدِي لأني لم أجدْ وَزْنَكْ

ليبين مدى جودته في تركيب الجملة، وعدم وقوعه فيما وقع فيه ابن الوردي من مخالفته لجمهور النحاة في هذا الإعراب.

والحق أن ابن الوردي – في تقديري، على ما في قوله – أقوى معنى، وأصدق حباً – إن صح أن هذا التلاعب حب –؛ إذ بين في بيته الأخير أنه هو وغيره من الذين يعانون الصبابة، ويكابدون الأشواق لما يستطيعوا وزن ما يحمله في قلبه من وجد؛ على الرغم من خبرتهم.

ما يَعْلَمُ الشَّوقَ، إلا مَنْ يُكابِدُه ولا الصَّبَابَةَ إلا مَنْ مَنْ يعانيهـــا

كما أنهم بأسرهم لن يجدوا لحبيبه مثيلاً.

أما الصفدي – حين أخذ هذا المعنى – نفى عن نفسه فقط استطاعة وزن وجده، ومعرفة من يُضاهي حبيبه. ووقوفُه وحدة للفصل في هذا الأمر، قد يدفعه إلى التهويل في قدر حبّه، والمغالاة في وزن مَنْ يُحب.

كذلك نرى أن ابن الوردي وفق في قوله : «بأنك»، في البيت الأول. وقوله، «كأنك، في البيت الثاني من مقطوعته، إذ هو يشعر – ويشعرنا معه – أن تجربته شاقة، وأن النتيجة فادحة، وأن المفاجأة قد زلزت كيانه، وعقدت لسانه، ومن ثم فلم يستطع النطق بالخبر.

وأقول أخيراً : إذا كانت ضرورة الوزن قد حملت ابن الوردي على التقديم والتأخير، ومخالفة جمهور النحاة في نيابة ضمير المصدر المحذوف عن الفاعل – فإن الصفدي في قوله :

(لقد أضْعَفَني حُزْنـــي)
(لقد أضْعَـ / فَنيحُزْنـــي)

قد ارتكب ضرورة لا تقل قبحاً عما رمى به صاحبه، ذلك أن حرف العين في (لقد أضعـ /) يحتاج «إلى مدٍّ لكي يستقيم الوزن على الأصل – (مفاعلْتن) – ومثل هذا زحاف تنبو عنه الأذن شيئاً(٣٣)»، أو تصير التفعيلة بعد كف (مفاعيلن) = (مفاعيلُ). ومع جوازها عروضيا فإنها ضرورة قبيحة.

هذا، كما أن العَصْبَ – تسكين الخامس من مفاعلتن – مما يجوز في بحر الوافر. أما أن يأتي في معظم التفعيلات – كما جاء في بيتي الصفدي – فهذا مما يستقبح، ومما لا يلذ سماعه.

ثم ما قيمة تأكيد الصفدي في بدء حديثه : لقد أضعفني .. ؟. أتراه أحس الشك فيما يدعيه، أو توهم أن محبوبه – أو السامعين – يرتاب، أو يرتابون، في قوله، فضاعف مؤكداته، كما ضاعف الله حُسْنَ حبيبه ؟. أَمَا ترى أنه لو كان صادقاً فيما يقول، لترك حالَه وحالَ محبوبه لسانا يحدِّث، وشاهداً يُؤكِّد، وترفَّع هو عمَّا يجرّ عليه التهم، ويعزو إليه الريب ؟. أم أنه أحس أن ما به من ضعفٍ وما في حبيبه من حُسْنٍ، قد بلغ غاية لا يتصورها أحد – والمبالغة في الوصف من شيمتهم – فتطلب ذلك منه أن يضاعف تأكيده، حتى تقبلها النفوس، وتصدقها العقول ؟

وأيضاً ما دلالة هذا الصياح المنبعث من قوله :«فها أنا» في البيت الثاني ؟. وما قيمة هذه الفاء في صدره ؟. ألم يدل هذا وذاك على أن عجزه عن تقدير وجده – «لم أزن وجدي» – كان نتيجة ما حدثنا به في البيت الأول، وبخاصة هذا الحسنُ الذي ضاعفه الله لحبيبه ؟ فما قيمة هذا التصريح – أو التعليل – في الشطر الرابع : «لأني لم أجد وزنك» ؟ أراه لا قيمة له، ولا هدف منه إلا أنه قد حقق مأرب صاحبه في التلاعب بالألفاظ، وأشبع نهمه في استخدام البديع.

هذا، ومن يتصفح كلا من الكتابين : (سجع المطوق، وألحان السواجع) يجد أن الشكل العام للرسائل فيهما واحد، فالرسالة فيهما قد تكون شعراً فقط، أو نثراً فقط، أو شعراً ونثراً معاً. وقد تقتصر على ذكر مقطع – أي بيتين – أو عدة مقاطع. غير أن الصفدي لاهتمامه بجمع ما دار بينه وبين إخوانه قد أفسح للموشحات مجالاً في كتابه. فها هو يذكر في ترجمته لجمال الدين يوسف الصوفي أن شهاب الدين أحمد-ابن فضل الله قد اقترح عليهم يوماً معارضة أحمد بن حسن الموصلي في موشحه الذي أوله[٣٤] :

باسمٌ عن لآلٍ، ناسمٌ عن عطـــرِ   نافرٌ كالغزال، سافرٌ كالبـــدر

ثم يقول : فكان الذي نظمه هو – يعني يوسف الصوفي – قوله، ولكنه ما التزم قوافيه في الغصنين ولا في الحشوات[٣٥] :

زائرٌ بالخيالِ، زائلٌ عن قُرْبي | باهرٌ بالجمالِ، ناهِرٌ بالعُجْبِ
أيُّ غُصنٍ نضيرْ | نُزْهَةٌ للنَّظَرْ
لَحْظُ عيني خَفِيْرْ | مِنه ورْدُ الخَفَرْ
ياله من غَرِيرْ | في هَوَاهُ غُرَرْ

وبعد أن ينتهي من عرضها بتمامها يقول :
وكان الذي نظمته قولي[٣٦] :

جامِحٌ في الدَّلالِ، جانِحٌ للهَجْرِ | خاطِرٌ في الجَمالِ، عاطِرٌ في النَّشْرِ
غُصْنُ بانٍ رَطِيبْ | قد زُهِي بالطَّرَبْ
يَنْثَني في كثيبْ | بالصَّبا من كَثَبْ
مالِقلبي نصيبْ | منه غَيْرُ النَّصَبْ

........الخ

كما حشد في كتابه بعضاً من فنون الشعر الجارية على ألسنة العامة، تراسل بها الصفدي وإخوانه، كالمواليا، والكان وكان. كقوله في ترجمة جمال الدين يوسف السرّمرّى : وكتب إلى مواليا[٣٧]

لا تحسب أني سيّدي قطعي وبي نَهْضَهْ | البردُ والضَّعْفُ صيرَّ رِفْعَتي خَفْضَهْ
وبُعْدُكم زادني فوق المرض مَرْضَهْ | والله إنَّ ذا إلاَّ زادني رَكْضَهْ على رَكْضَهْ»

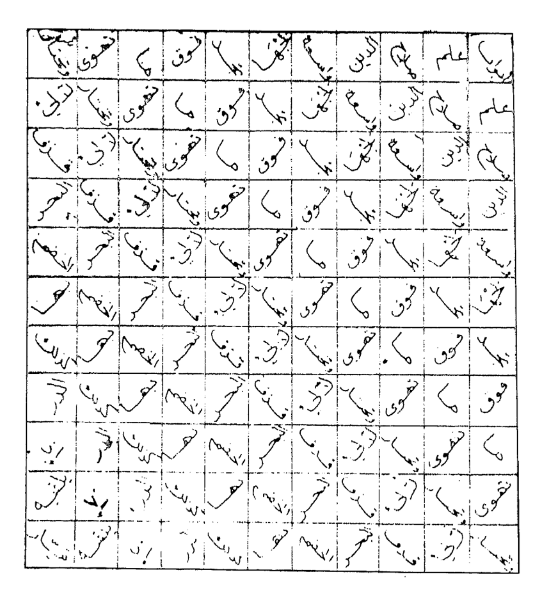
ثم يقول : وكتبت أنا إليه[٣٨]

أمَّا بِعادي فكم لي فيه من مَرْضَهْ | تُرُضُّ قلبي بكم رَضَّهْ على رَضَّهْ
فجهِّزُوا الصَّبْرَ في ذمّتي قَرْضَهْ | فما جَزَى من يُحِبُّ الصَّدَّ والبغْضَهْ

كذلك قد كشف كتاب (ألحان السواجع) صورة من الشعر الذي ملأ فراغ الأدباء في تلك

ـ الفترة، وهو ما يطلق عليه بعض الباحثين[٣٩] : «الشعر الهندسي» كقول الصفدي : وكتب هو – يعني السرمرى – إليّ هذين البيتين، وهما يقرءان على طرق. كما في الجدول[٤٠]:

أبواب علمِ صلاحِ الدِّينِ واسِعَـةٌ لِجْها تَجِدْ فوق ما تَهْوى وتَخْتَارُ
لآلِيءٌ قَذَفَ البحرُ الخِضَمُّ بهـــا كـذلك الـدُّرُّ إذْ يُلْقِيـهِ تيَّـــارُ



ثم يقول : وكتبت إليه بيتين نظير بيتيه وهما يقرءان على طرق. كما في الجدول[٤١] :

كذا علومُ جمال الدين مُذْ جُمِعَـــتْ   كأنَّها روضُ حَزْنٍ فيه أزْهَـــارُ
يُثْني على السُّرَّمَرِّي النـاسُ قاطِبـةً   فكلُّهم في حِمى عُلياهُ سُمَّـــارُ

كذا	علوم	جمال	الدين	مذ	جمعت	كأنها	روض	حزن	فيه	أزهار
علوم	جمال	الدين	مذ	جمعت	كأنها	روض	حزن	فيه	أزهار	يثنى
جمال	الدين	مذ	جمعت	كأنها	روض	حزن	فيه	أزهار	يثنى	على
الدين	مذ	جمعت	كأنها	روض	حزن	فيه	أزهار	يثنى	على	السرمري
مذ	جمعت	كأنها	روض	حزن	فيه	أزهار	يثنى	على	السرمري	الناس
جمعت	كأنها	روض	حزن	فيه	أزهار	يثنى	على	السرمري	الناس	قاطبة
كأنها	روض	حزن	فيه	أزهار	يثنى	على	السرمري	الناس	قاطبة	فكلهم
روض	حزن	فيه	أزهار	يثنى	على	السرمري	الناس	قاطبة	فكلهم	في
حزن	فيه	أزهار	يثنى	على	السرمري	الناس	قاطبة	فكلهم	في	حمى
فيه	أزهار	يثنى	على	السرمري	الناس	قاطبة	فكلهم	في	حمى	علياه
أزهار	يثنى	على	السرمري	الناس	قاطبة	فكلهم	في	حمى	علياه	سمار

أما الأغراض الشعرية والفنون النثرية التي يحتويها كل من الكتابين، فهي كثيرة متنوعة، منها المدح، والتهنئة، والاعتذار، والمجون، والوصف، والشكوى، والشكر، والإهداء، والاستهداء، والألغاز، وغيرها.

أما المديح في (سجع المطوق) فمن أمثلته رسالة شهاب الدين محمود التي قرظ فيها كتاب (مجمع الفرائد) لابن نباتة، ففيها يخلع على الملك المؤيد صاحب حماه بُرد الثناء؛ فهو الذي حاز الفضائل، ونشر الكرم، وجمع بين السيف والقلم، ونصر الدين الحنيف بلسانه وسنانه، ونظم الملك بالأخذ على يد أعدائه، وانتشر العلم بجذبه العلماء تحت ظلاله، وانهمر الجود

بكثرة عطائه ونواله، وتمكن العدل لخشية الظالمين من عقابه ونكاله، وانحصر الفضل فيه لانفراده بعظيم خصاله وشريف خلاله. فلا غرابة أن يشيع به (مجمع الفرائد) ذكراً، ويتضوع نشراً، ويتفوق فضلاً. يقول[٤٢] :

«... وقد وسم هذا التأليف باسم مَلِكٍ مَلَكَ الفضائل، وأحيى مآثر الأوائل، وجدد رسوم الكرم، وأعاد وسوم النعم، واستبقى ذَماء الآداب التي أشرف وجودها على العدم. وأنعم النظر في سائر العلوم على اختلافها، واحتوى على أنواع الفضائل لا متشبثا بأهدابها، بل جامعاً بين أطرافها. فما أجزأه عن مشاركة من تبسط الملائكة له أجنحتها من أهل العلم لكونه رب السيف، والجنة تحت ظلال السيوف، ولا شغله عن تأليف كتب العلم ما هو بصدده من مقارعة الكتائب ومهاجمة الألوف، فهو البحر لا حرج على من حدّث عن عجائبه، والبدر إذ لا فرق بين ظهور ذلك في هالة كواكبه، وهذا في دارة مواكبه»

فالدِّينُ مُنْتَصرٌ بيوم جِـــلادِه	بشَبَـا أَسِنَّتِـهِ ويـومِ جِدَالِـــهِ
والمُلْكُ مُنْتَظِمٌ بما نَثَرَتْهُ مـــن	هام الأعادي مُرْهِفَاتُ نِصالِـــهِ
والعلمُ مُشْتَهِرٌ بما يأوي من الـ	ـعُلماءِ والـفُضلاءِ تحتَ ظِلالِـــهِ
والجودُ مُنْهَمِرٌ بما يُولي الـورى	من فَيْضِ أَنْعُمِهِ وفَضْلِ نوالِـــهِ
والعدْلُ مُنْتَشِرٌ بما يَخشى الـذي	يَغْشى المظالمَ من وَبيلِ نِكالِـــهِ
والفَضْلُ مُنْحَصِرٌ به في بعض مـا	أعيى الأوائلَ من شَرِيفِ خِلاَلِـــهِ
فلذاك ذا التأليـفُ فـاق بِذكْـرِهِ	فيه على ما سَارَ من أمْثَالِـــهِ

ونماذج المديح في (ألحان السواجع) جمة، منها ما كتبه ابن جابر الأندلسي لصلاح الدين الصفدي؛ مشيداً بجملة من فضائله ومناقبه؛ فهو الأديب البارع، ذو النظم الفائق الذي يشنف الأسماع، ويجذب الألباب. وهو الشاعر المُفْلِق الذي ملك من الشعر محاسنه، ونشر منه كل زاهر ناضر؛ ولا غرابة في ذلك فهو قرين أبي تمام فضلاً وسبقاً، وهو الذي بز أبا العلاء المعري صنعة وحسنا. لم تتشنف الأسماع إلا بأنغام شعره، ولم يفض ختامَ العلم إلا مفاتيحُه وجهده. وحسبه تفرداً أن كلماته درر لملتقطها، وأدبه عذب المورد لمرتشفه يقول[٤٣] :

إن البراعة لفظٌ أنْتَ مَعْنَــاهُ ... وكُلُّ شيءٍ بديعٍ أنت مَغْنَـاهُ
إنشادُ نظْمِكَ أشهى عند سامِعِـهِ ... من نَظْم غيرِك لو إسْحَقُ غَنَّـاهُ
تَحَجَّبَ الشعرُ عن قومٍ وقد جَهِدُوا ... وعندما جئتَهُ أبْـدى مُحَيَّـاهُ
أتيتَ منه بمثل الرَّوض مُبْتَسِماً ... فلو تكلَّمَ زَهْرُ الرَّوْضِ حَيَّـاهُ
حَجَرْتَ بعد آبنِ حُجْرٍ أن يَحُوز فتىً ... مَحَاسِنَ الشعِر إلا كُنْتَ إيَّـاهُ
وهل خليلٌ إذا عُدَّتْ محاسِنُـهُ ... إلا حَبيبٌ إذا عُدّت مَزَايَـاهُ ؟!
إذا المَعَرِّيُّ رامَتْ ذكرَه بلـدٌ ... قُلنا له : الصفديُّ اليوم أنْسَـاهُ
أعلامُ كلِّ بديعٍ راق سامِعَـهُ ... أعـلامُ فَخْرٍ تَلَقَّتْهُـنَّ كَفَّـاهُ
مالذّة السَّمع إلا من فوائِـدِهِ ... ولا لِفضٍّ خِتامِ العِلْم إلاَّ هُـو
يا مُشْبِهَ البَحْرِ فيما حَازَ من دُرَرٍ ... لكنَّ وِرْدَكَ عَذْبٌ إنْ وَرَدْنـاهُ

...... الخ

وها هو ذا جمال الدين بن نباتة يكتب إلى الشهاب محمود عند قدومه إلى دمشق ونزوله بدار القاضي الفاضل؛ متمنياً لصاحبه طول البقاء ليظل ملجأ العاني ورجاء السائل. مهنئا إياه بالإقامة في هذه الدار التي تفخر على مثيلاتها بِمَنْ مَثَلَ فيها، وشرّف رحابها. ولم لا تُزهى الدار به؛ وقد أثار فيها عذوبة الذكريات، وبعث في أرجائها روعة الماضي وجلاله يوم أن حل بها القاضي الفاضل ؟ فهي من أرفع بيوتات دمشق فضلاً؛ لأنها وقف على المشاهير من العلماء والأدباء؛ إن فارقها الفاضل بالأمس، فقد حل بها الشهاب اليوم. يقول في (سجع المطوق)(٤٤) :

يا سَيِّدِي دُمْ أَلْفَ عَامٍ كَـذَا ... مَلْجَـأً عَـانٍ ورَجَـا سائِـلِ
وَلْتَهْنِكَ الدَّارُ التـي أصْبَحَـتْ ... تُزْهَى على الأمثـالِ بالمَاثِـلِ
أَذْكَرْتَهَـا أَوَّلَ سُكَّانِهَـا ... مـا أَشْبَهَ القَـادِمَ بالرَّاحِـلِ
من فاضلٍ مـاضٍ إلى مِثْلِـهِ ... كأَنَّهَـا وَقْـفٌ على الفَاضِـلِ

ومن أمثلة التهاني في (ألحان السواجع) ما كتبه ابن المهتار مهنئاً صلاح الدين الصفدي بشهر رمضان؛ متمنياً له أن يقضيَ صومه في غبطة وحبور؛ ويبقى خصمه في ترح وخمول. كا يرجو له أن يظل سيداً مطاعاً. مؤكداً أن هذا الأمر ليس بكثير عليه فهو المُجَلّى بين الشعراء، والسابق في حلْبة الإنشاء. يقول(٤٥) :



تَصُومُ بِخَيْرٍ في سُرور وغِبْطَـــةٍ   وَضِدُّكَ في عَكْسِ القضيَّةِ خامِـــلُ
وحُكمُكَ ماضٍ في البَرِيَّةِ نافِــذٌ   وأمْرُكَ في أَقْصى الأقاليمِ وَاصِـــلُ
لأَنْتَ صلاحُ الدِّينِ أفْضَلُ من وَشَـى   وأَنْشا إذا التَّفَّتْ عليك المَحَافِـــلُ

أما الاعتذار في الكتابين فنادر؛ ذلك أن هؤلاء الأدباء قد حاولوا أن يُخلِّصُوا صلاتهم مع إخوانهم مما يرنق صفوها؛ لأن هذه الصلات كانت عوضهم عن تنكر الحكام لهم، ومتنفسهم من قسوة الحياة عليهم. فإن بدا في أفق صداقتهم سحابة، هُرعوا يبددونها بالمسح على أعطاف الصديق واستجلاب رضاه بعذب الكلمات ورقيق العبارات. ومن الأمثلة النادرة للاعتذار ما كتبه ابن نباتة إلى الشهاب محمود متنصلاً من قول نُقل إليه، ومبيناً أنه يُكِنُّ، من بداية شبابه، له محبة صادقة، لا تعرف المثالب إليها سبيلاً، ومن المحال أن يضل السواء بعد ما اشتعل الرأس شيباً. فهو متعلق به مخلص له في السر والعلانية. كما أنه واثق من وفاء الشهاب له، سواء أقبل عليه أم أعرض عنه فكل صنيع من الحبيب محبوب، وكل سلوك من المختار محمود. يقول(٤٦) :

لِي من مبادِئِ عمري فيك فَرْطُ وَلاَ   فَمُ المَعائِبِ عن ذِكْـرَاهُ مَسْدودُ
فَهَلْ أَضِلُّ وشيبُ الرَّأْسِ مُتَّضِحٌ   بَعْدَ الرَّشَادِ، ولَيْلاَتُ الصِّبا سودُ ؟!
إن كنتُ أُظْهِرُ وُدَّ لَسْتُ أُضْمِرُهُ   فَلا وَفَا لِي من عَلْيَاكَ مَقْصُــودُ
كُنْ كَيْفما شِئتَ من صَدٍّ ومِن عَطْفٍ   فما وِدَادُكَ عن أحْشَايَ مَصْدُودُ
ولسْتُ أكْرَهُ شيئاً أَنْتَ صانِعُـــهُ   مَهْمَا صَنَعْتَ فمشكورٌ ومحمـــودُ

أما الصفدي، في ألحان السواجع فيطلب من بهاء الدين السبكي شيئاً من نظمه، بيد أن الأخير يغض الطرف عن هذا الأمر خجلاً؛ فأشعاره ناقصة معنى، مختلة وزناً. فكيف يعرضها في ثوبها الرث على وارث علم الخليل وفضله ؟ .. كيف يقدم نظماً جافاً لا ظل له ولا ثمرة فيه إذا قيس برياض أشعار الصفدي وأزهار قصائده ؟ .. إنه لمن الأولى أن يتكرم الصفدي بإعفائه من هذه المهمة، وينزه شعره الفائق الثمين من الاقتران بهذا الغث المهين. وأخيراً يتمنى لصاحبه أن يظل للآداب مالكاً أميناً، ولصرح الفنون ركنا مكيناً. فيقول(٤٧) :

أأَعْرِضُ أشعاري عليكَ وإنّها لَمُختَلَّةُ الأوزانِ ناقِصَةُ المَعْنى
وأنت خليلُ الوَقْتِ وارِثُ عِلْمِهِ إليكَ يُشيرُ الفَضْلُ إنْ مُشْكِلٌ عَنَّا
وإنَّ قَريضي بيْنَ أزهارِ رَوْضِكُمْ أخو البَقْلَةِ الحَمْقاءِ في الرَّوْضَةِ الغَنَّا
فَعَفْواً وَتنْزيهاً لِجَمعٍ كأنَّهُ عُقُودُ الَّلآلِي فَوْقَ ناصِيةِ الحَسْنَا
فلا زِلْتَ للآداب تَعْمُرُ رَبْعَهَا إذا ما وَهَى رُكْنٌ أَقَمْتَ لهُ رُكْنَا

هذا، وقد تأمل ابن نباتة وجه مليح أعمى فرسم لنا في (سجع المطوق) هذه الصورة النادرة التي تتسم بالغرابة والبراعة، وتُحدّث بحسن التعليل وجمال التصوير، فهو يقدم نفسه فداءً لهذا المليح الذي أغمد لحظه؛ كي يأمن العاشق فيقطف ما شاء له من زهرات خدّ هذا المليح الذي يتوقد حمرة وجمالا. ثم تملاّه وأنعم النظر إلى حسنه وجماله فامتلأ نشوةً وسحراً، وأعلن أنه إزاء جنة الخلد التي وعد بها المتقون. يقول[٤٨] :

أَفديه أعمى مُغمِداً لحظَهُ لِيَرْتَعي في خدِّه الوَرْدِي
تمكّنت عَيْنايَ من لَحْظِهِ فقلت : هذا جَنَّةُ الخُلْدِ

أما ما يحتويه (ألحان السواجع) من أشعار المجون فجم كثير، ومنه ما ذكره الصفدي مشيراً إلى أنه قد قضى ليلة مع حبيبه مكتفياً بحلاوة قُبَله ومنتشياً بِرُضَابِه. ما أهنأها ليلة نامت فيها أعين الرقباء، ومضت في غفلة من الوشاة لولا ما تزدان به حبيبته من حلى وطيب. يقول[٤٩] :

بِتْنَا وما نُقْلُنَا سِوَى قُبَلٍ ورِيقُ فيها السُّلافُ مَشْرُوبِي
نِمْنَا وما نَمَّتِ الوُشَاةُ بِنَا لولا فُضُولُ الحُلِيِّ والطِّيبِ

ويجيل شهاب الدين محمود نظره في كتاب (مجمع الفرائد) لابن نباتة، فيراه ثميناً، مفيداً، متنوع الأغراض والفنون، مشتملاً على الكثير من المعاني المشرقة المبتكرة، مفعماً بالألفاظ العذبة المنتقاة، مزداناً بالعبارات الأنيقة المنسقة، مفصحاً عن ثقافة صاحبه الواسعة المتعددة. وتسعف الكاتبَ ملكتُه فيصف لنا ما يجول بخلده في لفظ رائق، وتصوير شائق. فيقول[٥٠] : «هذا



عقدٌ كلُّه درر، ودوحٌ سائره ثمر، ومضمار معان شياتُ جياده جميعها أوضاحٌ وغرر. قد فُصِّل تفصيل الجُمان؛ فجاء كله فرائد. وحُصِّل فيه بيان البلغاء، فجاء جميعه فوائد. وأترعت فيه حياضُ الألفاظ بين رياض المعاني فلم تتعب الوارد، ولا أعْيى الرائد. وابتدىء فيه بشيءٍ من كلام من جوامع الكلم، فكان كل الصيد في جوف الفرا. وتُكلّم فيه على نكت، فكاد المسموع منها بإشراق معانيه يُرى. واحتوى من بدائع البدائه على كل معنى مبتكر، واشتمل من نتائج القرائح على كل عذراء عقمت أن تولد مثلها الفكر، فجاء فرداً في أنواعه، دالاً على غزارة مواد مؤلفه وكثرة إطلاعه ...»

وقد احتل غرض الوصف من كتاب (ألحان السواجع) معظمه؛ ومنه ما كتبه جلال الدين القزويني يصف قصيدة لصلاح الدين الصفدي، التي تملاها فألفاها رفيعة قدراً، رقيقة لفظاً، محكمة نسجاً، سامية معنى، عميقة فكراً، مفعمة إحساساً وصدقاً. تضم من الفنون أحسنها، وتجمع من العلوم أنفعها. وكيف لا ؟ وقد فاقت شعر الأرجاني جمالاً وحسناً، وخَلَّفت وراءها أبكار ابن هاني لفظاً ومعنى. وحسب صاحبها قدراً أنه لم يترك فضلة من الكلام لقائل، ولم يدع بقية من البديع لشاعر. يقول(٥١) :

«يا مولانا هذه الأبيات التي تفضلتَ بإرسالها، وأنبطت مَعينَ زُلالها، ما أقول فيها إلا أنها ذهبٌ مسبوك، أو وَشْيٌ محبوك، أو سِتْرُ ظلامٍ عن الدَّرارِيِّ مهتُوك، أو دَمْعٌ مسفوحٌ من صبٍّ دَمُهُ في الحبِّ مسفوك. قد رَقَّ وراق ورَاع، وأمَالَ الأعطافَ وشنَّفَ الأسماع، وتَألَّقَ في دياجي سُطوره برقُ معناه اللَّماع. كم قد تلَّعبْتَ فيه بضروب الفنون، وخُضْتَ من أنواع العلوم في شُجون. أخْمَلْتَ أرَجَ الخمائل من الأَرَّجَانِي، وأَهَنْتَ ما عَزَّ من أَبكارِ ٱبن هَاني.

فأَخذْتَ أطْرَافَ الكَلامِ فَلَمْ تَـدَعْ   قَوْلاً يُقالُ ولا بَدِيعاً يُنْتَقَى»

والشكوى تخفف الأعباء، وتطهر نفوس الأصدقاء، فلا غرابة أن أفسح لها أدباء القرن الثامن الهجري مجالاً واسعاً في علاقاتهم، وظهر أثرها جلياً في شعرهم ونثرهم. وبخاصة أن قلوب الحكام موصدة أمامهم، وآذان المسئولين لا تتقبل كلامهم .. فما من حيلة إلا أن يهرع الصديق إلى صديقه، يبثه همه، ويرفع إليه شكواه.



فابن نباتة – كما جاء في سجع المطوق – يكتب إلى بدر الدين محمد بن العطار، شاكياً له حال بغلته التي سيطرت على لبه، وفرضت أمرها على لسانه، فلم يعد له حديث غيرها. ولم لا ؟ وقد تبدل حالها، وتغير جسمها، وضعف قواها، حتى أصبحت رهينة مربطها – بعد أن كانت قوية تتوقد حركة ونشاطا. فيقول(٥٢) :

أَصْبَحْتُ ياَ سَيّدي ويا سَنَـدِي　　　أَقُصُّ في أمْرِ بَغْلَتي القَصَصَـا
بالأمْس كانت لِفرْط سُرْعَتِهـا　　　طَيراً، وفي اليوم أَصْبَحَتْ قَفَصـاَ

وها هو ذا صلاح الدين الصفدي في كتابه (ألحان السواجع) يشكو لشمس الدين بن غانم ضنك معيشته، وسوء فقره، حتى أن قوت بغلته أصبح عبئاً ثقيلاً، ينوء به كاهله، ومطلباً هاماً يطمع أن يحققه له صاحبه فيقول :(٥٣)

بَغْلَتي هَـذِه تُرِيـدُ حَشيشـاً　　　ما أنا وَزْنُهُ بعقل المَعِيـشي
فاَصْطَنِعْنِي فـإنَّ كـلَّ مليـكٍ　　　وَوَزِيرٍ في حَمْلِ هَمِّ الحَشِيـشِ

والشكر على النعمة مظهرٌ من مظاهر المحبة والوفاء، وبرهانٌ على صدق الإحساس ورهافة الذوق؛ فلا غرابة أن نراه ماثلاً في الكتابين. فها هو ابن نباتة المصري – كما يذكر في سجع المطوق – يكتب لأبي العباس بن صصرى شاكراً له أنعمه؛ متغنياً بفضله الجم الذي عقد في باديء الأمر منطقه، بيد أنه قد حرَّك عقله وفكره، وأثَّر في موازين حياته، فانطلق اللسان يتلو آيات شكره ويسجل عظيم امتنانه فقال :(٥٤)

لَعَمْرِي لقد أَفْحَمْتَ بالفضل مَنْطِقـي　　　وقد كنتُ ذا نُطقٍ وَفَضْلِ بيـانِ
وحرَّكْتَ ميزاني فأثْنى لِسانُـهُ　　　فلا زِلتَ مشكوراً بكلِّ لِسـانِ

أما الشكر في كتاب (ألحان السواجع) فتسمع صداه كثيراً، ومنه ما كتبه صلاح الدين الصفدي لعلاء الدين بن غانم شاكراً له حسن صنيعه في تقريظ كتاب (جنان الجناس). مشيداً بفضله، ومروءته، ورهافة حسه، وقدرته على التعبير الذي يؤسر القلوب والأسماع، ويخلف وراءه الفاضل والعماد فيقول(٥٥) :

ألا هكذا من قال شِعْراً فأَطْرَبَا ... وَوَشَّى بُرُودًا باليَراعِ فَأَعْجَبَا
جَبَرْتَ آنكساري إذْ أَجَزْتَ مُصَنَّفِي ... بأبْياتِ شعرٍ قد حَكَتْ رِقَّةَ الصَّبَا
فما كُلُّ مَنْ وافى بِحُسْنَى يُجِيدُها ... ولا كُلُّ مَنْ أَوْلَى النَّدَى يُجْزِلُ الحِبَا
فَأُقْسِمُ لو جاراك في الفَضْلِ فارِسُ الْـ ... ـكتابةِ أُغْنى الفاضلَ بنَ عليٍّ، كَبَا
ومَنْ للعمادِ الأصفهانيّ أن يُرَى ... ببابك دَهْراً واقفاً مُتَأَدِّبَا ؟!

والهدية مفتاح القلوب، وثمرة من ثمار الصداقة والإخلاص؛ فلا غرابة أن كثر تبادلها بين الشعراء والكتاب في ذلك العصر، وبدا أثرها جلياً في أدبهم؛ وصفاً لها، أو تبريراً لاختيارها، أو اعتذاراً عن ضآلة قيمتها، أو غير ذلك. فها هو ابن نباتة يذكر في (سجع المطوق) أنه كتب إلى ابن حماد الحموي مع ورق أبيض أهداه إليه؛ ليقطف فيه ثمار قلمه التي يجود بها عليه. سائلةَ التواضع في قبولها، والغفران لمهديها لبساطتها وضآلتها. فيقول(٥٦) :

أُهْدِي لبابِكَ أوْراقاً مُلَفَّقَةً ... من خطه منك إرْفَادٌ وإرْفَاقُ
غَرْسٌ لنُعْمَاك، سَامِحْ، جَهْدَ قُدْرَتِه ... إن لم يكنْ ثَمَرٌ منه فأوْرَاقُ

وكذلك يذكر الصفدي في (ألحان السواجع) أن شمس الدين بن قاضي شهبة، قد كتب إليه قرين ماء ورد أهداه له بعد وعد طال أمده. فقال(٥٧) :

يا سيِّداً تجلو ثنايا فَضْلِهِ ... لِظامِىءِ الأكبادِ بَرْداً من بَرَدْ
كان لكم عنديَ فيما مضى ... وعدٌ بماءِ الوِرْدِ لكن ما وَرَدْ
والآنَ قد وافى فقابِلْ كَسْرَهُ ... بالجَبْرِ لا يخجلُ إن جَاء وَرَدْ
وعِشْ مدى الدّهرِ صَلاحاً للورى ... تُصلِحُ مِن حالِ الأنامِ ما فَسَدْ
في نِعْمَةٍ وافرةٍ مديدةٍ ... تُكْبِتُ فيها بالبقاء مَن حَسَدْ

وكما زَفَّتْ الكلمةُ الهدية إلى المُهدى إليه، لعبت وحدها دوراً كبيراً في الاستنجاز، واستمطار الخير، واسترضاء المسئول حتى يجود. ففي (سجع المطوق) نرى ابن نباتة يزجي كلماته لشرف الدين أحمد بن اليزدي يستهديه عصفوراً مالحاً فيقول(٥٨) :

يا سيداً لنـــــداهُ	يَفرّ جودُ الغمامـــةْ
ابـعث إلـيَّ بمثلـــي	إذا لبستُ العمامــةْ

وفي (ألحان السواجع) تجري كثير من الرسائل في تلك الحلبة، وتلعب نفس الدور. ومنها ما كتبه ابن قاضي الموصل إلى صلاح الدين الصفدي؛ يطلب منه عارية شيء من كتاب (التذكرة). مسدياً شكره إليه مُسبَّقاً؛ خالعاً عليه برد الثناء والإطراء، كي يحرك وجدانه، فيهبّ إلى القضاء والعطاء راضياً. يقول(٥٩) :

يا مَنْ إذا أهْدَيْتُ شُكرى لــه	لم أحْشَ في ذلك من عَـــاذِلِ
أعَدْتَ للدنيـا فُنُـونَ العُـــلا	إعـادَةَ الحَلْـيِ إلى العاطِـــل
ظَهَرْت في الـفضل على أهْلِـــهِ	كمُظهِـرِ الحقِّ على الباطِـــلِ
قد جاءَك المملوكُ في حاجــةٍ	ليس لها غيـرُكَ مـن كافِـــلِ
رسائـلُ الفـاضلِ مَسْئولـــةٌ	فجُدْ بها فَضْلاً على السَّائـــلِ
ومـا تعـدَّى رجـلٌ يَبْتغـــى	فضائِـلَ الفاضلِ مـن فاضِـــلِ

والألغاز ضرب من ضروب الإخوانيات، تعلقت بها الفنية الشاعرة، فتنفست عن طريقها وقد انتشر هذا اللون انتشاراً واسعاً في العصور المتأخرة. يقول الرافعي(٦٠) :

«وقد ابتدأ ولع المتأخرين بهذه الألغاز من القرن السابع – وكانت المحاجاة قبل ذلك قليلة – وذهبوا فيها كل مذهب. وبلغ من ولعهم بها أنها كانت ترد على دواوين الإنشاء من الأقطار».

وقد كان ولع هؤلاء بالألغاز أسلوباً من أساليبهم لإبراز ثقافتهم، إلى جانب تفكههم بها وترويحهم عن أنفسهم بصناعتها.

وقد سار هؤلاء على درب القدماء من حيث إلقاء اللغز بطريقة السؤال والجواب. وأضافوا إلى ذلك كثيراً من السمات؛ كالإشارة إلى المُلْغَز به بالقلب، والحذف، والتبديل، والتحريف، والتصحيف، والتورية وغيرها مما هو من صناعة المعمّيات. مثال ذلك في (سجع المطوق) ما كتبه ابن نباتة إلى ابن المعلم المصري ملغزا في (ريباس). قائلا(٦١) :

يا إمامٌ لـه فخـارٌ سنـــيّ ... وثنـاءٌ في الخافـقين ذكـــيُّ
ما ٱسمُ شيءٍ فيه لقوم طعــامٌ ... وبخُمْسَيْــهِ للخلائـــق ريُّ
وَهْو مُسْتَضْعَفُ الّـرواء ولكـــن ... فيـه للسامـعين بـأسٌ قـــويُّ
لا تَقُلْ لي في اللّغز بالفَتْح رَيْبٌ ... فَهْـو لغزٌ، إذا نظـرتَ، جَلِـيُّ
سائرُ الذّكر إن عَكَسْتَ وأَسْقَـطْـ ... ـتَ له ثالثا، كـذاك السَّــرِيُّ

ونجد أدباء (ألحان السواجع) يلغزون في كل ما يدور في محيطهم، وما يقع تحت بصرهم بيد أننا نؤثر ذكر ما كتبه جمال الدين السبكي إلى الصفدي ملغزا في (ريباس) أيضا فيقول[٦٢] :

يأيُّها البحرُ عِلماً والغمامُ نـديً ... ومَن به أضْحَتِ الأيامُ مُفْتَخِـرَه
أشكو إليك حبيباً قد كَلِفْتُ بــه ... مُوَرَّدَ الخدِّ سبحانَ الذي فَطَـرَه
خُمْساه قد أصْبحا في زيِّ عارِضِه ... وفيه بأسٌ شديدٌ قَلَّ مَنْ قَهَـرَهْ
لا رَيْبَ فيه، وفيه الرَّيْبُ أجمَعُــهُ ... وفيه يُبْسٌ، وليـنُ البانـةِ الـنَّضِرَةْ
وفيه كلُّ الورى لمّا تُصَحِّفُــهُ ... وَضَيْعَـةٌ[٦٣] ببلاد الشَّام مُشْتَهِــرَةْ
وفيه سرٌ لطيفٌ لا أبوحُ بِــه ... فٱفْهَمْهُ يا مَن زَكَتْ أنْفاسُهُ العَطِـرَةْ
وقد ذكرتُ ٱسْمَهُ في غير توريــةٍ ... تَبِينُ كالبدر، والظلماءُ مُعْتَكِــرَهْ
دامَتْ معاليك يا أزْكى الورى نسباً ... ومَنْ له طُرُقٌ للمجدِ مُخْتَصِــرَةْ

و لم تنته الأغراض والفنون التي احتواها كل من الكتابين إلى حد ما ذكرناه، بل ثمة العديد غيرها – وبخاصة في كتاب ألحانُ السواجع – لا يخطئها قارىء. بيد أننا نكتفي هنا بما أوردناه.

أما الخصائص الفنية والسمات الأدبية لمرسائل الواردة في الكتابين؛ فهي طريقة القاضي الفاضل التي تبدو في ولعهم باستخدام البديع بأنواعه، وبخاصة الجناس والتورية. وكذلك اهتمامهم بتجسيد المعاني وتصويرها، ومبالغتهم في الوصف، وميلهم إلى الإسهاب والاستطراد. غير أنهم قد أغرقوا في تلك الطريقة، وأضافوا إليها كثيراً من السمات، كالتلاعب بمصطلحات العلوم، مثل قول الصفدي في مليح يقابل كتابا[٦٤] :

قابلتُ كُتُباً مَعْ حَبيبٍ هَاجِـــرٍ فَسرَّ قلباً كادَ أن يَفْنَى ولَـــهْ
فقلتُ يا وارثَ قلبي في الهَوَى جَمَعْتَ بين الجَبرِ والمُقابَلَـــهْ

والتلاعب بأسماء الكتب كقول ناصر الدين محمد بن يعقوب في مدح الصفدي وإشارة إلى كتابه (نكت الهميان في نكت العميان)، ومنه(٦٥) :

أَبْدَعْتَ في جمعِك مَا قِيل فـــي خصائِصِ الأعمـــى وتكْلِيفِـــهِ
وجـــاء مـــا صَنَّفْتَـــهُ مُعْرِبـــاً يُنبـــئُ عـــن كـــلِّ تصاريفِـــهِ
نكتُكَ للهميـــان عيـــنُ الوفـــا في نُـكت الأعمـــى وتعريفِـــهِ

وأيضا تلاعبهم بأسماء السور. كقول الصفدي(٦٦) :

لم أَنْسَ ليلاً بالمَرْج مَرَّ لنـــا بـه حَلَلْنا في غايـة الشِّـــدَّهْ
تُقَابِلُ الرعـدَ فيـه خَيْمَتُنَـــا بسورةِ الانشقـاقِ والسَّجْـــدَهْ

وكذلك تلاعبهم بأسماء الكواكب والمنازل والنجوم كقول شمس الدين بن قاضي شهبة في مدح صلاح الدين الصفدي وتهنئته. ومنه(٦٧) :

قَمَرٌ تودُّ الشمسُ إنْ هِي دَايَةٌ لمِهادِهِ الأَوْطَا تروحُ وتغْتَـــدِي
وتمنَّتِ الجوزاءُ أنَّ نُجومَهَـــا عِقْدٌ تُقَبِّلُ منه جيـدَ الأَغْيَـــدِ
ورَجَتْ ثُريَّا الأُفْقِ لو أَضْحَتْ لـــه عِوَضَ النِّثارِ على سَريرِ الفَرْقَـــدِ

وأكثر هذا كله تلاعبهم بأسماء الشعراء والكتاب. وأمثلة هذا النوع كثيرة، منها قول(٦٨) الصفدي في مدح ابن نباتة المصري، وتقريظ أدبه وخطه :

أَدَبٌ على الحُصْرِيِّ يعْلُو تاجُـهُ ولَه ابنُ بسَّامٍ بكى أَلْوانَـــا
وتَـرَسُّلٌ سبحـانَ مَنْ قـد زادَهُ منه وأَعْطَـى الفاضِلَ النُّقْصانَـــا

وكِتَابَـةٌ لِعُلُوهــا في وَضْعِهــا ليس آبنُ مُقْلَةَ عندها إنسَانَــا
فلَكَمْ أَخِي فضْلٍ رأتْ عيناهُ في الْـ (م) أوْراقِ لابــن نُباتَــةِ بُسْتَانَــا

وكذلك تلاعبهم بأسماء العلماء والفقهاء. كقول ابن نباتة مخاطباً جلال الدين القزويني، طالباً منه الشفاعة على يد فقير(٦٩) :

بعثتُ بـه واثقـاً أنّ لِـي شَفَاعَـةَ ذي أمـلٍ نافـعِ
ولا شيءَ أحسنُ من مـالكٍ تَجُـودُ يـداهُ على شافِـعِ

إلى غير ذلك من الخصائص والسمات التي أشرت إليها في بحث سابق(٧٠). وإن كنت لم أتناول فيه ثمة كتاب (سجع المطوق) فإن ما يحتويه الأخير هو أدب ابن نباتة إلى بعض أخوانه، إلى جانب إحدى عشرة رسالة في الوصف والمدح، لأحد عشر أديباً من أهل الشام منهم ثلاثة أعلام وردت تراجمهم، وذُكر كثير من نماذج أدبهم الإخواني، في كتاب (ألحان السواجع). فإذا عرفنا مع هذا أن الصفدي قد نقل إلينا في كتابه أوْفَى ترجمة لابن نباتة تتضمن المزيد من أدبه الإخواني – شعراً ونثراً – بل تزيد هذه الترجمة في كمّها، أضعافا، على ما ورد في (**سجع المطوق**) كله – إذا عرفنا ذلك تأكد لنا أن أدب (**سجع المطوق**) مُمَثَّلٌ في كتاب الصفدي، وأن خصائصه الفنية وسماته الأدبية لا تخرج عن تلك الخصائص والسمات البارزة في كتاب (ألحان السواجع). وحسبنا أنهم جميعاً أبناء عصر واحد، مصادر ثقافتهم واحدة، واهتماماتهم واحدة، وأغراضهم وسماتهم واحدة، لأن مثلهم الأعلى – وهو القاضي الفاضل – واحد.

وبعد فإذا كان كتاب ابن نباتة – على صغر حجمه – مظهراً من مظاهر اهتمام صاحبه بإخوانه وما دار بينه وبينهم من مراسلات – فإن كتاب (ألحان السواجع) سيظل شاهد عدل على المحبة والمودة التي ربطت الصفدي بإخوانه، ومعرضاً كبيراً لإنتاجهم في هذا المجال شعراً ونثراً؛ مما يؤكد أن الصلات الإخوانية كانت وراء ازدهار الحياة الأدبية في ذلك العصر.

وإذا كان الصفدي قد وقع في كتابه على كثير من خصائص ابن نباتة في كتابه (سجع

المطوق)، فإن الصفدي قد جاوزها لكثير من الخصائص التي انفرد بها، والتي جعلت من كتابه موسوعة في الرسائل الإخوانية، تمثل القرن الثامن الهجري، وتمثل أعلامه، وتنقل إلينا الكثير من اهتمامات أدبائه وعوالمهم الخاصة. إلى جانب أنها وثيقة تاريخية لهذا القرن، بما احتوته من إشارات وتصريحات، من مثل قول[٧١] الصفدي مشيراً إلى الفساد الاجتماعي الذي أدى إلى سوء الأحوال الاقتصادية في تلك الآونة :

أَيْقَظَتْنَا يدُ الغلاءِ مِراراً ... لِنُراعِي التُّقى فلم نَتَنَبَّهْ
وَغدا الظُّلْمُ بالقناطيرِ فينا ... فلِهذا الطَّاعونُ صارَ بِحبَّهْ

وها هو يصف هذا الطاعون الذي عمّ البلاد سنة ٧٤٩هـ.، ويؤرخ له في قوله[٧٢] :

لمَّا آفْتَرَسْتَ صَحَابِي ... يا عامَ تسعٍ أَرْبعينا
ما كنتَ واللّهِ تِسْعاً ... بل كنتَ سبْعاً يَقِينَا

كما يشير إلى الأحداث التي وقعت سنة ٧٥٣هـ. بقوله مخاطباً الحسين بن ريان ضمن رسالة :

«يا مولانا هذه مصائب طمت وعمت، وصرحت بالشر وما غمت، وقيدت إليها الأهوال وزمّت، ودعت الجفلى إلى مأدبها، وأصم المسامعَ نعيُّ نوادبها[٧٣] ......»

وأهم هذه الأحداث الفتن الداخلية؛ حيث خرج معظم النواب عن طاعة السلطان حتى يمسك (شيخون). وفي هذه الأزمة ساد النهب في البلاد، وشاع الفجور وعم الفساد[٧٤].

كذلك يبين الصفدي في كتابه اضطراب الحياة السياسية في تلك الآونة، بقوله[٧٥] مخاطبا تاج الدين السبكي الذي عزل عن منصب القضاء.

لقد زادني غَيْظاً على الدَّهرِ كونُهُ ... أصارَكَ في أَسْرِ الحوادث مُوثَقَا
ولم يَرْعَ فيك العلْمَ والحِلمَ والنُّهى ... وَبذْلَ النَّدَى والعَدْلَ والفَضْلَ والتُّقَى
لئن كُنْتَ بعد الحُكم في الناسِ عاطِلاً ... فكم زَيَّنَتْ تِيجَانُ حُكْمِكَ مَفْرِقَا

فما الدَّهر إلا وَاهِبٌ ثم سَالِـبٌ	وما زالَ في سَلْب الوَدائعِ شَيِّقَـا
وقد نِلتَ ما تختارُهُ من وِلايَـةٍ	وحُكمٍ فلا تَجْزَعْ إذا آنْحطَّ ما آرْتَقى
ولا تَنْسَ إن جالَتْ بفكرِك خطْـرَةٌ	تسُؤْك أن تَتْلُوْ : «وإنْ يَتفرَّقـا».

ثم يهنئه بعودته إلى منصبه قاضي القضاة، في شوال سنة ٧٥٩هـ. بقصيدة طويلة مطلعها[٧٦] :

برجُوع تاجِ الدِّين قاضِي الشَّامِ	أضحى الهَناءُ مُوفَّرَ الأقْسَامِ
قاضِي القُضاةِ الفاضلُ الحَبْرُ الذي آنْ ..	قادَتْ له العَلْيا بغَيْرِ ذِمَـامِ

إلى غير ذلك من الإشارات التي تبين أن وظائف الدولة الكبرى، في ذلك العصر، كانت ميداناً للتنافس والصراع الدموي بين الحكام[٧٧]، فكثر لذلك العزل، وتعدد التعيين، واضطربت الأمور، وعطلت مصالح الجمهور، مما حمل ابن الوردي إلى أن يقول :[٧٨]

هـذي أمورٌ عِظـامٌ	من بعضها القلبُ ذائبْ
ما حالُ قُطْرٍ يَلِيـهِ	في كل شَهْرَين نائب ؟

هذا، وقد صور أدب (**ألحان السواجع**) الحياة الثقافية في العصر المملوكي، مشيراً – ضمن ما أشار إليه – إلى أن الكسل العقلي والإخلاد إلى الراحة كانا من أسباب ضعف الشعر في ذلك الحين. وهذا ما يشير إليه ابن الوردي في الأبيات التي سقناها سابقا :

وأسْرِقُ ما استطعتُ من المعانـي	فإن فُقْتُ القديمَ حَمَدْتُ سَيْرِي

وليس يعنينا هنا اعتراف ابن الوردي بالسرقات، أو تعريضه بالصفدي في هذا المجال. وإنما الذي يعنينا هو قوله في هذه المقطوعة :

فإنَّ الدِرْهَـمَ المضروبَ باسْمِـي	أَحَبُّ إليَّ من دِينارِ غَيْـري

ـ لما يتضمنه هذا البيت من خطر داهم على الفنون والآداب؛ إذ يكفي الإنسان أن يرى اسمه في جملة الشعراء، ولو كان ما جاء به غثاً رديئاً. ومع هذا الاعتراف وتلك الصراحة فإن ابن الوردي كان قاسياً على نفسه وعصره؛ إذ لم يكن الشعر على عهده قد تدهور كثيراً(٧٩).

كذلك قد بيّن أدب (ألحان السواجع) أن بخل الحكام، وعدم مكافآتهم الشعراء، كان سبباً من أسباب عدم جودة الشعر في تلك الفترة. يقول الصفدي ضمن قصيدة(٨٠) :

وكيف يجودُ النظمُ، والبخلُ قد فَشَا ؟ لقد صَدَقُوا : إنَّ اللُّهَى تَفْتَحُ اللَّها

ولا غرابة في هذا، فإن عواطف الوفاء المحركة لأغلب شعر تلك العصور أدنى اتّقاداً من عواطف الأمل والرجاء. «قال أحمد بن يوسف الكاتب لأبي يعقوب الخريمي : مدائحك لمحمد بن منصور بن زياد – يعني كاتب البرامكة – أشعر من مراثيك فيه وأجود. فقال : كنا يومئذ نعمل على الرجاء، ونحن اليوم نعمل على الوفاء، وبينهما بون بعيد»(٨١)

مصادر البحث ومراجعه

١ – ابن نباتة المصري أمير شعراء المشرق : عمر موسى باشا. ط : دار المعارف ١٩٦٣م.
٢ – ألحان السواجع بين البادي والمراجع : للصفدي. جزءان تحقيق : د. محمد عبد الحميد سالم. ط : التقدم – ١٩٨٥م. القاهرة.
٣ – البداية والنهاية : لابن كثير – ج/١٤. ط : الأولى – المعارف. بيروت ١٩٦٦م.
٤ – تاريخ آداب العرب : للرافعي. ج/٣. ط : الثانية. دار الكتاب العربي. بيروت ١٩٧٤م.
٥ – تاريخ ابن الوردي. ج/٢ : تحقيق : أحمد رفعت البدراوي. ط : الأولى. دار المعرفة بيروت ١٩٧٠م.
٦ – حاشية الصبان على شرح الأشموني. ج/٢. ط : البابي الحلبي وشركاه.
٧ – خزانة الأدب وغاية الأرب : لابن حجة الحموي. المطبعة المصرية ببولاق – ١٢٩١هـ.
٨ – دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين : د. محمد كامل حسين. دار الفكر العربي.
٩ – الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة : لابن حجر. حققه : محمد سيد جاد الحق – مطبعة المدني بالقاهرة.
١٠ – رسالة الغفران لأبي العلاء المعري. تحقيق وشرح : د. بنت الشاطىء. ط : السادسة دار المعارف – ١٩٧٧م.
١١ – زهر الآداب : لأبي إسحق الحصري. ج/٤. ط : الرابعة. دار الجيل. بيروت ١٩٧٢م.
١٢ – سجع المطوق. مخطوط. ثلاث نسخ. بدار الكتب المصرية تحت رقم/١٧٠ (أدب)، ١٤٩٤ (أدب)، ٩٧٦٦ (أدب).
١٣ – الشعر والشعراء : لابن قتيبة. ج/١. ط : ليدن ١٩٠٢م. دار صادر.
١٤ – عصر سلاطين المماليك .... : د. محمود رزق سليم. ط : الأولى. مكتبة الآداب بالجماميز بالقاهرة ١٩٦٥م.
١٥ – الفن ومذاهبه في الشعر العربي : د. شوقي ضيف. الطبعة السابعة. دار المعارف ١٩٦٩م.
١٦ – كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك : للمقريزي. ج/٢ ط : لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة – ١٩٤١م.
١٧ – مختارات أشعار العرب : لابن الشجري. تحقيق : علي محمد البجاوي. دار نهضة مصر بالفجالة ١٩٧٥م.
١٨ – المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها : عبد الله الخطيب. ج/١. الطبعة الثانية – بيروت ١٩٧٠م.
١٩ – مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني : د. بكري شيخ أمين. ط : دار الشروق ١٩٧٢م.



١) مختارات شعراء العرب، لابن الشجري ص ٢.
٢ - عصر السلاطين ٣٠٧/٦ للدكتور/ محمود رزق سليم.
٣ - عثرت على ثلاث نسخ مخطوطة لهذا الكتاب بدار الكتب المصرية، وهي :
أ - النسخة رقم / ١٧٠ (أدب)، وهي غير مرقمة، وخطها واضح.
ب - النسخة رقم / ١٤٩٤ (أدب)، وهي ذات خط واضح، وعلى هوامشها كثير من التعليقات.
ج - النسخة رقم ٩٧٦٦ (أدب)، ضمن مجموعة، وخطها واضح وجميل.
٤ - عمر موسى باشا في كتابه : (ابن نباتة المصري أمير الشعراء في الشرق / ٢٢٤) ط. دار المعارف ١٩٦٣م.
٥ - خزانة الحموي / ٣٤٦.
٦ - خزانة الحموي ٣٥١.
٧ - نفس المصدر / ٣٠٩.
٨ - ألحان السواجع ٣٨/١.
٩ - السابق، نفس الصحيفة.
١٠ - رقم / ٩٧٦٦ (أدب).
١١ - ألحان السواجع ٣٩/١.
١٢ - سجع المطوق : الورقة ٣٨ أ من النسخة ٩٧٦٦ (أدب).
١٣ - لم يلتزم الصفدي في تعريفه للأعلام طريقة واحدة. وانما أخذت هنا التعريف بشهاب الدين محمود، في الكتابين، نموذجاً للموازنة.
١٤ - ألحان السواجع : ٣٢٩/٢.
١٥ - السابق / ٣٣١ (٣) السابق / ٣٣١.
١٦ - سجع المطوق : الورقة ٥٦، ٥٧ من النسخة ٩٧٦٦ (أدب).
١٧ - (سجع المطوق) بالأصل : تمكنت عيناه «ولا يستقيم المعنى عليه. «مِنْ لَحْظِهِ» : أي من النظر إليه، من لَحَظَهُ بالعين لحظا.
١٨ - سجع المطوق الورقة / ٤٣ ب.
١٩ - الموضع السابق ؟
٢٠ - انظر (الدرر الكامنة : ٢٥٠/٥).
٢١ - ألحان السواجع ٥١/٢.
٢٢ - السابق / ص ٥٢.
٢٣ - ألحان السواجع ٦١/٢.
٢٤ - نفسه ص ٦٢.
٢٥ - الدرر الكامنة ٢٧٣/٣.
٢٦ - انظر : (زهر الآداب : ١٠١٦/٤. الطبعة الرابعة. دار الجيل - بيروت ١٩٧٢م.
٢٧ - ألحان السواجع ٣٩٣/٢.
٢٨ - السابق / ٣٩٤.
٢٩ - ألحان السواجع ٦٢/٢.
٣٠ : نفسه / ٦٣.
٣١ - انظر : (رسالة الغفران، لأبي العلاء المعري / ٢٨٤) تحقيق وشرح : د. بنت الشاطيء الطبعة السادسة - دار المعارف. والعبارة ثمة : «تبعتهم مستفيداً، ثم طعنت فيما قالوه معيداً.
٣٢ - انظر : (منار السالك إلى أوضح المسالك/باب النائب عن الفاعل)، وحاشية الصبان على شرح الأشموني : ٦٤/٢ ط : دار إحياء الكتب العربية : عيسى البابي الحلبي وشركاه). وغيرهما من كتب النحو.
٣٣ - المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها ٣٣١/١. ط الثالثة ١٩٧٠. بيروت.
٣٤ - ألحان السواجع ٤٣٨/٢.

٣٥ - السابق في نفس الموضع.
٣٦ - الساق | ٤٤٠.
٣٧ - ألحان السواجع ٢|٤٥٤.
٣٨ - السابق | ٤٥٥.
٣٩ - الدكتور بكري شيخ أمين. في كتابه : (مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني). ط : دار الشروق ١٩٧٢م.
٤٠ - ألحان السواجع ٢|٤٥٣.
٤١ - ألحان السواجع ٢|٤٥٦.
٤٢ - انظر : (سجع المطوق) الورقة|٣٨ أ من النسخة ٩٧٦٦ (أدب).
٤٣ - (ألحان السواجع ٢|٧٩.
٤٤ - الورقة | ٣٩ أ. والأبيات ليست بديوان ابن نباتة المطبوع.
٤٥ - انظر : (ألحان السواجع ٢|١٦٦).
٤٦ - انظر : (سجع المطوق) الورقة| ٣٨، ٣٩، وانظر ديوان ابن نباتة| ١٥٢، ١٥٣ مع تغيير في الرواية أحيانا.
٤٧ - انظر : (ألحان السواجع) ٢|١١٩.
٤٨ - انظر : (سجع المطوق. الورقة|٥٦).
٤٩ - انظر : (ألحان السواجع ٢|٦٠).
٥٠ - انظر : (سجع المطوق : الورقة ٣٨).
٥١ - انظر : (ألحان السواجع)٢|١٢٥
٥٢ - سجع المطوق : الورقة ٤٩ ب.
٥٣ - ألحان السواجع ١|٩١.
٥٤ - سجع المطوق الورقة |٤١ ب.
٥٥ - ألحان السواجع ٢|١٨.
٥٦ - سجع المطوق : الورقة ٥٥ ب.
٥٧ - ألحان السواجع ٢|١٧٧.
٥٨ - سجع المطوق : الورقة |٥٣ أ.
٥٩ - ألحان السواجع : ٢|١٥٢
٦٠ - تاريخ آداب العرب ٣|٤٠٦ ط : الثانية ١٩٧٤. دار الكتاب العربي - بيروت.
٦١ - سجع المطوق : الورقة| ٥٠. والرياس : نبت ينفع الحصبة والجدري والطاعون وعصارته تحد النظر كحلا. (القاموس المحيط : ر ب س).
٦٢ - ألحان السواجع : ١|٣٦٩.
٦٣ - لعله يقصد : (قلعة بانياس) وهي من أعمال دمشق.
٦٤ - ألحان السواجع ١|٣٧٥.
٦٥ - ألحان السواجع : ٢|٣٧٦.
٦٦ - السابق |٣٧٢.
٦٧ - السابق |١٧٥.
٦٨ - ألحان السواجع|٢ :٢٢٢
٦٩ - سجع المطوق | الورقة : ٤٣ ب.
٧٠ - انظر : ص ١٠٣ - ١٢٧، ١٤٦ - ١٥٣ من قسم الدراسة (مخطوط) الذي أعددته لدراسة الجزء الأول من كتاب (ألحان السواجع).
٧١ - ألحان السواجع : ١|١٣٥

٧٢ - السابق / ١٣٣.
٧٣ - ألحان السواجع ١/٣٦٤، ٣٦٥.
٧٤ - راجع هذه الأحداث وأثرها بالتفصيل في : (البداية والنهاية ١٤/٢٤١-٢٤٦) الطبعة الأولى ١٩٦٦م. المعارف ببيروت، والنصر بالرياض.
٧٥ - ألحان السواجع ١/٥١٨.
٧٦ - السابق ٥١٩.
٧٧ - انظر : كتاب السلوك : ٢/٥٦٦، ٥٦٧. ط : لجنة التأليف والنشر بالقاهرة سنة ١٩٤١م.
٧٨ - انظر : تاريخ ابن الوردي ٢/٣٤٧. تحقيق / أحمد رفعت البدراوي. الطبعة الأولى ١٩٧٠ بيروت
٧٩ - انظر : الفن ومذاهبه في الشعر العربي : ٥٠٠-٥٠٨ د.إشوقي ضيف. الطبعة السابعة دار المعارف. وانظر كذلك : دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين/١ ٢٠١، ٢٠٤ د. محمد كامل حسين. دار الفكر العربي.
٨٠ - ألحان السواجع : ١/٣٦٣
٨١ - الشعر والشعراء : ١/١٨. ط : ليدن ١٩٠٢م. دار صادر.

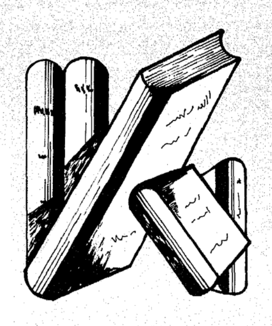




يحفل تاريخنا العربي الإسلامي بالمعارف والعلوم الخالدة .. ولا غرو فتراث الأمة هو عنوانها وصورتها وأصالتها ونهضة كل أمة لا تقوم إلا على أساس من فكر عميق ومستنير، وإن عظمة الأمم تقاس بتاريخها وعلمها .. وإن الحديث عن التراث وإحيائه لهو وفاء للماضي ودعم للمستقبل واستنباط العبرة منه لما يزخر به من معطيات حضارية ولعل من نافلة القول الإشارة إلى بيان قيمة التراث العربي الإسلامي إذ هو غني في نوعيته وكمه ويعدُّ في قمة الإنتاج الفكري وذروة العطاء العلمي رفعة ومجداً .. حيث أنه حافل بألوان من جوانب المعرفة

أ. عبدالله بن حمد الحقيل

إن التراث العربي الإسلامي لا يقتصر على جانب واحد من جوانب المعرفة الإنسانية بل يمتد ليشمل كل فروع الحضارة والفكر والتاريخ واللغة الجغرافية والعلوم التطبيقية بشتى أنواعها وما زال جزء منه رهين الخزائن والرفوف والأقبية المعتمة يتطلع إلى من ينفض عنه الغبار ويخرجه إلى ساحات النور..



الإنسانية إلى جانب مصنفات الفقهاء وكتب المفسرين والمحدثين وكم أبدع أسلافنا من علوم ألفوا فيها كتباً لا تزال مصدر إشعاع في العالم حتى يومنا هذا برغم مرور القرون الطويلة عليها..

فهناك نماذج من أمهات كتب الأدب واللغة كمؤلفات الثعالبي وابن جنى والنويري وابن قتيبة والقلقشندي والراغب الأصفهاني وابن النديم وياقوت.. وغيرهم وقد وجد هؤلاء قبل أن توجد المطابع.. فالمقريزي يذكر أنه كان في خزانة العزيز بالله أكثر من ثلاثين نسخة من تاريخ الطبري.. لقد كان أسلافنا ينسخون كتبهم بأيديهم فيروى عن أحد النحاة أنه كان يخرج في وقت العصر إلى سوق الكتب في بغداد فلا يقوم من مجلسه حتى يكتب الفصيح لثعلب ويبيعه بعد ذلك بنصف دينار والروايات في هذا المجال كثيرة ومعروفة وطريفة..

وفي هذا العصر وبفضل اختراع المطابع التي كانت عاملاً قوياً وفعالاً انتشرت الثقافة والمعرفة ومن ذلك كتب التراث بشكل سريع وفي أشكال وصور شتى .. ووصل إلينا الكثير من كتب التراث مطبوعة ومحققة وموثقة ..

لقد انتشرت مئات الكتب من أمهات كتب التراث في الأدب والدين والتاريخ واللغة واستمرت تلك المطابع في نشر طائفة من كتب التراث كان لها دورها وفعاليتها في نشر الوعي والمعرفة والفائدة .. وهو جهدٌ عظيمٌ وعمل كبير فمن يقرأ المخطوطات القديمة بعد تحقيقها ودراستها ووضع الفهارس والتعليقات والإضافات والهوامش لها على قدر طاقة محققيها وإمكاناتهم ليعجب كل العجب .. لقد كان لأولئك المحققين الرواد الفضل الكبير على المحققين والناشرين في العصر الحاضر .. فمن يطالع صبح الأعشى وكتاب الأغاني والقاموس المحيط وخزانة الأدب ولسان العرب وكتاب سيبويه وشرح الحماسة وغيرها من أمهات الكتب يدرك أن الدعوة إلى إحياء التراث هي عودة الأمة إلى أصالتها ومعرفة حضارتها وأمجادها ووعيها لمسئوليتها .. فهي دعوةٌ نبيلة في أهدافها ومفاهيمها، فقوة الأمة العربية الإسلامية في تراثها ودينها ولغتها وفكرها .. فالتراث هو الذي يكوِّن عقل الأمة وفكرها وشخصيتها .. إن المخطوطات العربية تحفل بتراث فكري يضم العلم والأدب، واللغة والعلوم الأخرى ودراسة التراث يفتح أذهاننا على أشياء كثيرة جاءت ووردت في التراث والمهم أن يصبح منشوراً ومنظماً ومنسقاً ليسهل للباحثين الرجوع إليه وذلك مهم جداً حين تتعاون مراكز التراث وتضع خطة شاملة تعمل بمقتضاها بحيث تحصر أماكن المخطوطات ويتم التبادل الفكري والتصوير لكل مخطوطة والعمل على نشر تلك المخطوطات نشراً علمياً محققاً يلتزم بالأمانة العلمية والدقة الموضوعية ..

ولقد تسلمت «الدارة» هدية ثمينة من لدن الأستاذ الفاضل عبد الملك بن عبد الله ابن دهيش تتمثل في تحقيقه ودراسته لكتاب أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه «تصنيف الإمام أبي عبد الله محمد بن إسحاق الفاكهي» ويقع في ستة أجزاء وقد استمتعت كثيراً بما حواه من معرفة وفوائد .. فهو من الذخائر العلمية التي تعتز بها المكتبة السعودية بخاصة والعربية بعامة وقد وضع المحقق فهرساً عاماً اشتمل على فهرس الآيات القرآنية وفهرس أصحاب المهن وفهرس القبائل والأقوام وفهرس المواضع وفهرس الأشعار وفهرس المراجع وفهرس

الموضوعات .. وقد جاءت هذه الفهارس شاملة لما ذكره الفاكهي في كتابه من آيات وأحاديث ورواة وأعلام ومواضع وأشعار كما أفرد فهرساً خاصاً لأصحاب المهن الذين ذكرهم المؤلف بحيث يعطي للقارىء صورة عن تنظيم أسواق مكة المكرمة حرسها الله وعن مواضع هذه الأسواق ..

ولا شك أن أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه تستقطب اهتمام كل باحث وعالم ومحقق بل وكل فرد مسلم ..

والمحقق بنشره واهتمامه بهذا الكتاب يقدم ذخيرة من ذخائر التراث العربي الثمين فهو عمل يستحق عليه الشكر والتقدير وجدير بالإكبار والإعجاب فجزاه الله وغيره ممن يعنون بإحياء تراثنا الإسلامي الخالد ما هو جدير به من المثوبة والأجر الجزيل .. وما أكثر ما يحفل به تراثنا في مجالات العلم والأدب واللغة والتاريخ والاجتماع والرحلات وهي جميعها ما برحت في خزائن المحفوظات وتحتاج إلى جهود العلماء والباحثين ومن يتحملون الجهد والرغبة فتحية إلى الأستاذ عبد الملك بن دهيش وإلى جميع إخواننا المهتمين بالتراث العربي الخالد والله لا يضيع أجر من أحسن عملا ..

البديع في وصف الربيع :

وكذلك أهدى الدارة مشكوراً الأستاذ الدكتور عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان الأستاذ في كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية نسخة من الكتاب الذي حققه وكتب الدراسة والتعليق عليه وهو الموسوم «البديع في وصف الربيع» تأليف أبي الوليد إسماعيل بن محمد بن عامر ابن حبيب الحميري الأشبيلي المتوفى سنة ٤٤٠هـ ..

وقد أمضيت في صحبة هذا الكتاب وقتاً جميلاً وخاصة مع الأدب الأندلسي الذي تغنى به الأدباء وترنم به الشعراء وما حفلت به تلك الديار من مباهج الطبيعة ومفاتنها وقد برع الأندلسيون في تصوير مظاهر الجمال وبدائع الصور وقد جمع المؤلف في هذا الكتاب النفيس صوراً شعرية ونثرية لكوكبة من أدباء الأندلس فاختار أجمل أشعارهم وانتخب ما جادت به قرائحهم شعراً ونثراً ، ويقول المحقق في ثنايا تقديمه للكتاب «يعد هذا الكتاب مصدراً أساسياً لدارسي الأدب الأندلسي بصورة عامة وما يتعلق منه بوصف الطبيعة بصورة خاصة إذ يضع بين أيدينا روائع وبدائع من الوصف الذي تبرز منه ملامح جديدة

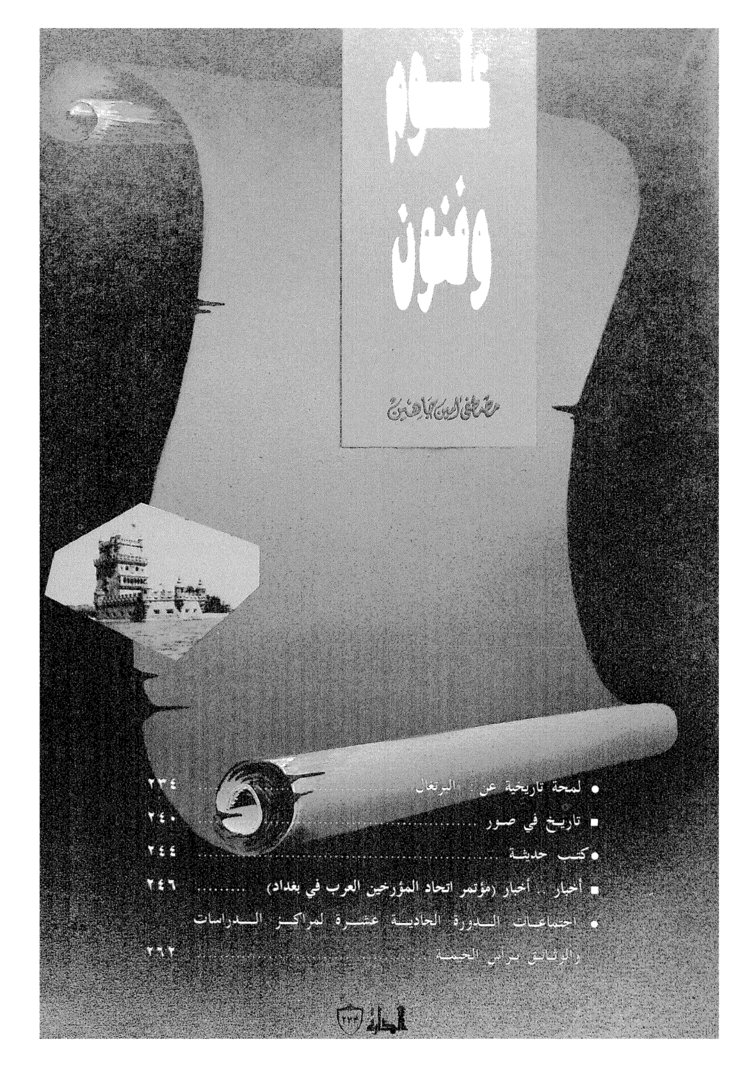
للإبداع والتجديد والابتكار في الشعر والنثر الأندلسي وهو منهل ثرى لمثل هذا اللون من الأدب وقد طرح المؤلف بعض الآراء والقضايا واللمحات النقدية ..

وقد بذل المحقق جهداً في تحقيق هذا الكتاب .. وقد اعتمد على نسخة من مكتبة الأسكوريال حيث أنها هي النسخة الوحيدة للكتاب .. كما عمل على تخريج ما ورد في الكتاب من مقطوعات شعرية ونثرية وأمثال وأقوال وذلك بالرجوع إلى المصادر لدى العلماء والمحققين كما ترجم للأعلام الذين يحتاجون إلى ترجمة من علماء وأدباء ووزراء وكتاب.

والدكتور العسيلان صاحب قلم متمرس بالكثير من قضايا الأدب والتراث وقد قام بتحقيق مجموعة من الكتب كحماسة أبي تمام وشروحها ومعانيها وكتاب البديع لابن المعتز ومعجم شعراء الحماسة وغيرها من البحوث والدراسات في النقد والأدب واللغة .. وهذا الكتاب في الواقع حافل بالكثير من الأشعار التي جاءت في الربيع والياسمين والبنفسج والورد والأقحوان والرمان .. فشكراً للمؤلف على هديته وتحية مفعمة بالتقدير ومزيداً من العطاء الفكري المفيد

والأمل معقود على الإخوة الباحثين بجامعاتنا في العناية بكتب التراث وجمعها وتحقيقها ونشرها على أوسع نطاق .. والله من وراء القصد وهو ولي التوفيق.

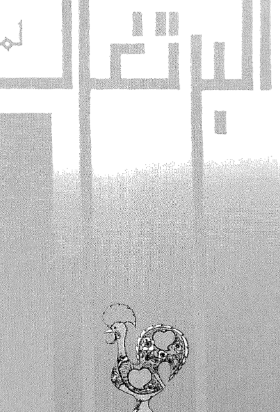




علوم
وفنون
مصطفى الدين جاهين

البرتغال

لمحة تاريخية عن :



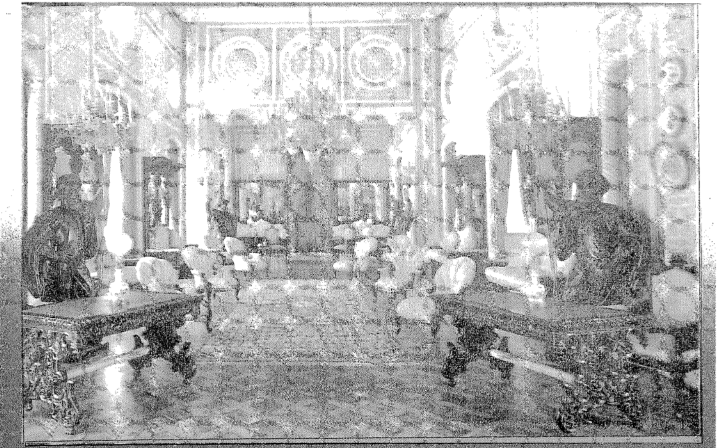
● علم البرتغال ●

البرتغال : جمهورية (مساحتها ٩٢٠٦٥ كم٢، وسكانها حوالي ١٠٫٤٩٠٫٤٥٥ نسمة) وفيهم سكان جزر ماديرا والأزور. تقع غرب أوروبا. عاصمتها لشبونة، وهي ميناء يمتاز بهدوئه واتساعه بمقاطعة استرمدورا على نهر تاجه. ومن أكبر موانيء أوروبا. كما أنها مركز هام للمواصلات الجوية عبر المحيط في الحرب العالمية الثانية. بها صناعات صغيرة كثيرة منها المنسوجات والورق. تحتل مكان قلعة كان يتاجر السكان الأوائل فيها مع البحارة الفينيقيين والقراطجة. ترجع أهميتها الحقيقية منذ أن فتحها العرب عام ١١٤٧م. بها بعض مباني العصور الوسطى، رغم أن مبانيها القديمة حطمتها الزلازل، وخاصة زلزال عام ١٧٥٥م. يقع جزء المدينة القديم حول كاتدرائية الفاما، وبه آثار رائعة. شيد المدينة الجديدة المركيز دي بومبال، ومن أشهر مبانيها دير النهضة، ويضم أضرحة ملوك براجانزا، وكنيسة سنت روك، ودير رائع بناه مانويل الأول في بيليم، احتفالاً بذكرى اكتشاف فاسكو دا جاما الطريق إلى الهند. تأسست جامعة لشبونة عام ١٢٩٠م، ثم أعيد إنشاؤها عام ١٩١٠م، وهي أقدم الجامعات الأوربية، وتتألف من خمس كليات : الآداب، والحقوق، والطب، والعلوم، والصيدلة.

والبرتغال تقع في الجانب الغربي من شبه جزيرة ايبيريا، ويحدها غرباً وجنوباً المحيط الأطلنطي، وأسبانيا شرقاً وشمالاً، وسطحها معظمه جبلي، ويتخللها أنهار التاج، ودورو، ومينهو، التي تروي الزراعة النابتة في وديانها الخصيبة، وحقول الكروم، والسهول الساحلية. (النبيذ من صادرات البرتغال الكبرى). وتغطّي إلجبال أشجار الغابات التي تنتج الفلين، والمراعي (الغنم والماشية والخيل). وتزرع سفوح الجبال بشجر الزيتون. وصيد الأسماك (السردين والتونة) وتعليبها، صناعتان كبيرتان. وتكسب البرتغال من السياحة والنقل مبالغ وفيرة. ولا تزال للبرتغال بضع مستعمرات في أفريقيا وآسيا، ينتظر أن يرفع قريبا عنها نير الاستعمار، وخاصة بعد استيلاء الهند على جوا. الدين الغالب فيها هو المذهب الكاثوليكي. جعل دستور ١٩٣٣م البرتغال دولة تعاونية، ذات مجلس نيابي تمثل فيه الصناعات والمهن، بجانب الجمعية التشريعية. وينتخب رئيس الجمهورية لمدة سبع سنوات، ويعاونه مجلس خاص، والبلاد تحكم حكماً عسكريا منذ عام ١٩٥٣م على يد الرئيس أنطونيو دي سالازار. واقتبس الشكل



● خريطة للبرتغال ●



● القصر الملكي «بينا» بمدينة سنترا ●

الحكومي من الصرح الذي أقامه موسوليني لإيطاليا، وللكنيسة سلطان كبير. ولا تزال نسبة الأمية مرتفعة. ويقرب جزء من البرتغال من لوزيتانيا القديمة. قاومت البرتغال الرومان أمداً طويلاً حتى تم لهم فتحها على يد يوليوس قيصر وأغسطس. وتمكن الرومان من فرض حضارتهم ولغتهم، ولكن البرتغال وقعت في قبضة القبائل الجرمانية. وأخضع القوط الغربيون معظم شبه الجزيرة لسيطرتهم (القرن الخامس)، بينما بسطت الامبراطورية البيزنطية سلطانها على إقليم الجارف في القرنين السادس والسابع ثم وقع معظم شبه الجزيرة في أيدي الفاتحين العرب عام (٧١١م)، ولم تقم البرتغال كدولة إلا في القرن الحادي عشر، عندما فتحها الأمراء المسيحيون بعد فترة طويلة سادتها الحروب المتصلة بين العرب وملوك أوستوريا، فاستولى فرديناند الأول ملك قشتالة على كوعمبر عام (١٠٦٤م)، وحصل ابنه الفونسو السادس على مساعدة الفرنسيين في حروبه ضد العرب، وعاونه هنري دوق برغنديا الذي تزوج من ابنة غير شرعية لألفونسو السادس، وحارب ابنه الفونسو هنريك العرب والقشتاليين حتى تم له النصر. وبعد عام (١١٤٠م) بدأ تاريخ البرتغال. واستولى الفونسو عام (١١٤٧م) على لشبونة بمساعدة المحاربين الإنجليز والألمان، وعند وفاته عام (١١٨٥م) كانت البرتغال دولة مستقلة. وشهدت المائتان والخمسون عاماً التالية توسع الملوك البرتغاليين على حساب العرب (هذا التوسع الذي أكمل عام ١٢٤٩م بفتح الجارف) ونمو المدن، وازدهار الثقافة البرتغالية، وخاصة في عهد الملكين

● ميدان البرلمان بالشبونة ●

الفونسو الثالث ودلبيس. كما شهدت الصراع الدائم بين العرش والأشراف والكنيسة، والحروب المتصلة مع الممالك الأسبانية، وخاصة قشتالة في عهد فرديناند الأول (١٣٦٧–١٣٨٣م). وبعد موته كان لابدّ أن ينتقل التاج إلى ملك قشتاله؛ بحكم قانون الوراثة، ولكن البرتغاليين رفضوا قبول حكم القشتاليين، وقاتلوهم بزعامة نون آلفاريس، الذي هزمهم عند الجوباروتا عام (١٣٨٥م)، وأُجلس جون الأول، مؤسس أسرة أفيز، على العرش. وبذلك بدأ عصر مجيد في تاريخ البرتغال. وصنع الأمير هنري الملاح، أحد أبناء جون «معجزة» البرتغال التي صيرت هذه البلاد الصغيرة، أعظم امبراطورية قامت في الغرب، فكشف الملاحون البرتغاليون تحت رعايته ساحل أفريقيا الغربي، واستعمرت البرتغال جزر ماديرا والأزور، ومهد الطريق لظهور كبار الملاحين والقواد البرتغاليين، أمثال: فاسكو داجاما، الذي كان أول من وصل إلى الهند



● جسر لشبونة ●



● الغروب في لشبونة ●



● نصب تذكاري بميدان البرلمان ●

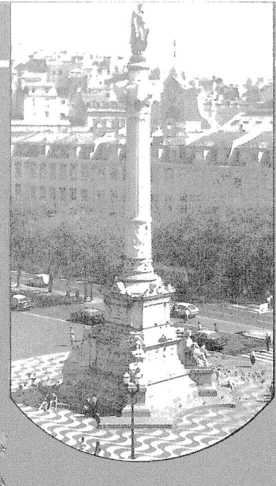
عن طريق رأس الرجاء الصالح، وكابرال الذي كشف البرازيل، وفرنسيسكو دي ألميدا، والفونسو دي ألبوكرك اللذين وضعا أسس حكم البرتغال في الشرق. وجعل هؤلاء العظماء بلادهم الدولة التجارية الأولى في العالم، وسيطروا على تجارة الهند وجزر الهند الشرقية، وتجارة العبيد الأفريقيين، وامتلكوا المستعمرات في أفريقيا وأمريكا الجنوبية. ووصلت عظمة البرتغال أوجها في عهدي مانول الأول وجون الثالث (القرنين ١٥، ١٦). ولكن نقص السكان بسبب هجرة الكثيرين إلى المستعمرات، وطرد اليهود، وكذلك أعمال الزراعة، أدت إلى تدهور البرتغال، وانتهى عهد سيباستيان بكارثة حملته الأفريقية (١٥٧٨). وانقرض بيت أفيز عام (١٥٨٠م)، فانتقل عرش البرتغال إلى فيليب الثاني ابن أخت جون الثالث الذي وصل إلى تحقيق مطالبه بقوة السلاح، وقعت البرتغال تحت الحكم الأسباني، معظم امبراطوريتها في الشرق وكندا، وأخذت في الاضمحلال. وفي عام (١٦٤٠م) خلع البرتغاليون نير الأسبان. ووثق

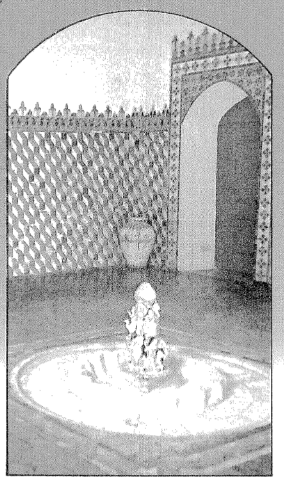
جون الرابع أول ملوك أسرة برجانزا (١٦٤٠-١٩١٠م) تحالف البرتغال التقليدي مع انجلترا (١٦٥٤م) وبلغ الحكم المطلق ذروته في القرن الثامن عشر في عهد جون الخامس (١٧٠٦-١٧٥٠م) وجوزيف (١٧٥٠-١٧٧٧م) حينما كان بمبال حاكم البلاد الحقيقي الذي أصلح اقتصاديات البرتغال، وعمَّر مدريد على أثر الزلزال الذي خربها عام (١٥٥٥م). واشتركت البرتغال في حروب الثورة الفرنسية، واضطرت أن تعقد مع فرنسا صلحاً عام (١٨٠١م) ثم احتلها نابليون عام (١٨٠٧م)، وهربت الأسرة المالكة إلى البرازيل. ولكن الوطنيين البرتغاليين قاتلوا الفرنسيين ببسالة في حرب شبه الجزيرة. وأعلنت البرازيل استقلالها عام (١٨٢٢م) تحت حكم بيدرو الأول (الابن الأكبر لجون) الذي اتخذ لقب امبراطور. واستمر جون السادس يحكم البرتغال ملكاً، وبعد وفاته عام (١٨٢٦م) خلقت المشكلة الخاصة بوراثة العرش، لأنه لم ينجب ذكوراً، وادَّعى أخوه ميجول حقه في ارتقاء العرش. ولكن ماريا الثانية ابنة بيدرو حاربته، وانتصرت عليه عام (١٨٣٤م).

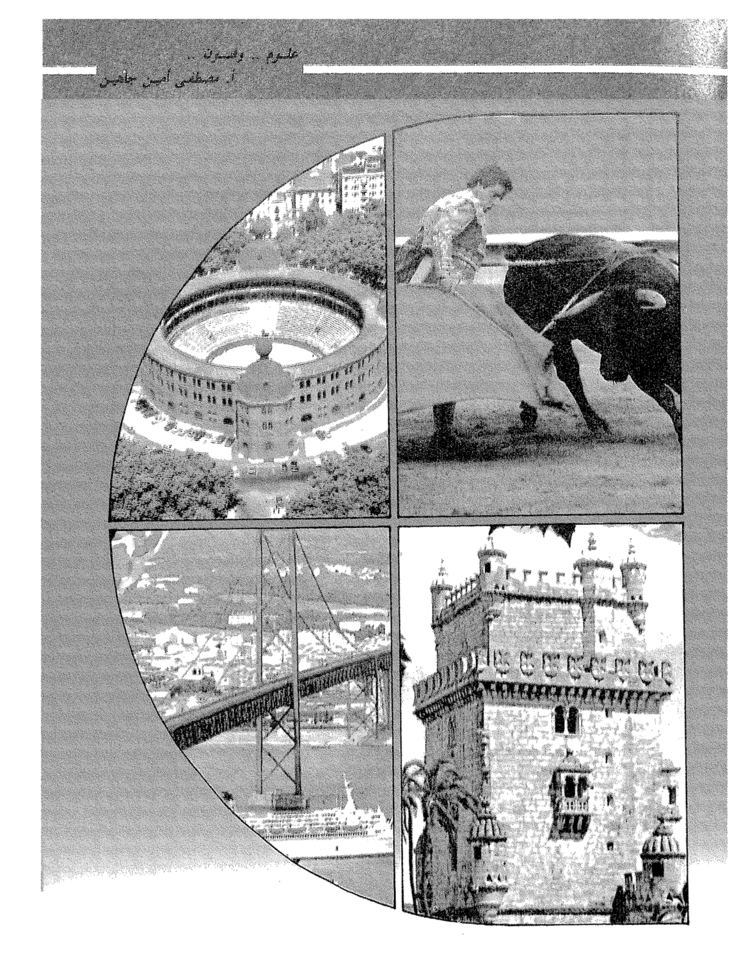
وساد الاضطراب، والقلاقل، والانقلابات، والدكتاتوريات عهدها وعهود خلفائها، وفي عام ١٩١٠م اندلعت ثورة أكرهت مانول الثاني على النزول عن العرش، وأقيمت جمهورية، ولكن تغيير نظام الحكم لم يشف البلاد من عللها الاقتصادية، وزادت الفوضى السياسية، وبخاصة بعد سن التشريعات المعادية لرجال الدين، فثار الملكيون والعناصر المحافظة. واستمرت الاضطرابات حتى عام (١٩٢٦م)، حينما أقام الجنرال كارمونا دكتاتوريته. ثم قبض سالازار على زمام الأمور عام (١٩٢٨م) بوصفه رئيس الوزراء. وحسَّنت سياسته المالية كثيراً من اقتصاديات البرتغال، على حساب حقوق الأهلين الديمقراطية. وانتهجت البرتغال سياسة الحياد إبان الحرب العالمية الثانية، وانضمت إلى معاهدة (حلف) شمال الأطلنطي ١٩٤٩م، وإلى الأمم المتحدة عام ١٩٥٥م). ولقد قامت بها ثورة للقضاء على ديكتاتورية سالازار وتم منح المستعمرات استقلالها عام ١٩٧٦م ثم انضمت البرتغال للسوق الأوربية المشتركة عام ١٩٨٦م.

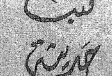
المراجع:

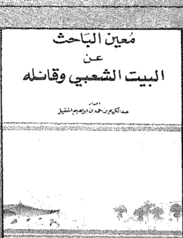
- دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الأول - القاهرة ١٩٥٠م.
- الموسوعة العربية الميسرة - دار نهضة لبنان للطبع والنشر - بيروت - لبنان ١٩٨١م.






علوم .. ومعرفة ..
أ. مصطفى أمين جاهين





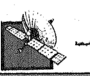
● معين الباحث عن:
البيت الشعبي وقائله
عبدالكريم بن حمد
ابن ابراهيم الحقيل
٢٨٦ صفحة ـ الطبعة
الأولى ١٤٠٨هـ



● رسائل الرسول «صلى الله عليه وسلم» وموفدوه إلى ملوك وحكام الخليج وشبه الجزيرة العربية (البحرين - اليمامة - عُمان)
د. فالح حنظل
١٣٢ صفحة

● التكامل الاقتصادي بين دول مجلس التعاون الخليجي
جاسم بن محمد القاسمي
١٩٠ صفحة - الطبعة الأولى ١٩٨٦م.
الناشر: مركز الإنماء القومي - بيروت - لبنان

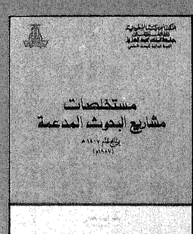
المدخل الى بحوث الاتصال الجماهيري



● المدخل إلى بحوث الاتصال الجماهيري
إعداد: جامعة لويزيانا في الولايات المتحدة الأمريكية
تقديم ومراجعة: د. نواف عدوان
١٩٨ صفحة.
الناشر: المركز العربي لبحوث المستمعين والمشاهدين - بغداد.

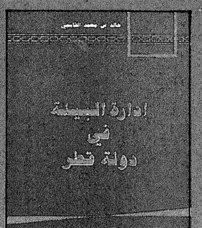
معجم القوافي والألحان في الخليج العربي
فالح حنظل

● معجم القوافي والألحان في الخليج العربي
د. فالح حنظل
١٩٠ صفحة - الطبعة الأولى ١٩٨٧م
الناشر: اتحاد كتاب وأدباء الإمارات العربية المتحدة.

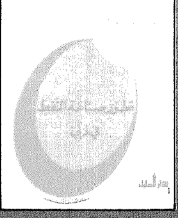


● مستخلصات مشاريع البحوث المدعمة «برنامج عام ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م».
مركز النشر العلمي بجامعة الملك عبد العزيز بجدة
١٨٠ صفحة - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

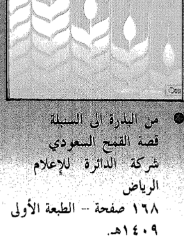
● شعر المهذب بن الزبير أبي محمد الحسن بن علي بن الزبير المصري المتوفى عام ٥٦١ هـ
تحقيق ودراسة : د. محمد عبد الحميد سالم
٢٧٦ صفحة – الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ



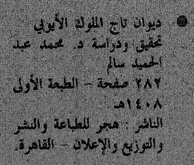
● إدارة البيئة في دولة قطر
خالد بن محمد القاسمي
١١١ صفحة – الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ
الناشر : مؤسسة المنابر للصحافة والطباعة والنشر والترجمة والتوزيع – بيروت – لبنان.



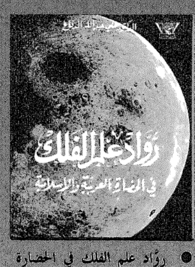
● تطور صناعة النفط في دبي
خالد محمد القاسمي
١١٢ صفحة – الطبعة الأولى ١٩٨٧م
دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق.



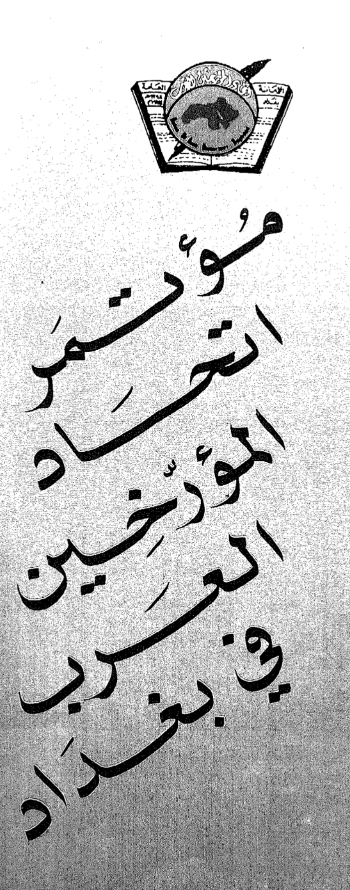
● من البذرة الى السبلة
قصة القمح السعودي
شركة الدائرة للإعلام
الرياض
١٦٨ صفحة – الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.



● ديوان تاج الملوك الأيوبي
تحقيق ودراسة د. محمد عبد الحميد سالم
٢٨٢ صفحة – الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ
الناشر : هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان – القاهرة.



● روّاد علم الفلك في الحضارة العربية والإسلامية.
د. علي عبد الله الدفاع
١٤٥ صفحة – الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ
الناشر : نادي أبها الأدبي.



أخبار

أخبار
أخبار
أخبار
أخبار

أ. مصطفى أمين جاهين

عقد، في العاصمة العراقية بغداد، خلال المدة من مساء يوم الأربعاء الموافق للحادي والعشرين من شهر ربيع الآخر الحالي، إلى مساء يوم الجمعة الموافق للثالث والعشرين منه ١٤٠٩هـ عقد «المؤتمر العام لاتحاد المؤرخين» لمناقشة دعوة العراق لإعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي، وتبني الهيئات العلمية في العالم العربي والإسلامي لهذه الدعوة.

اشترك، في المؤتمر، وفود تمثل عدداً كبيراً من المؤسسات العلمية، في العالم العربي والإسلامي، ووفود تمثل عدداً من الجمعيات التاريخية، والمنظمتين العربية والدولية للتربية والثقافة والعلوم، واتحاد المؤرخين الآسيوي والعالمي، ورؤساء أقسام التاريخ والحضارة الإسلامية في الجامعات العربية والإسلامية.

وقد ناقش المؤتمر اثنين وأربعين بحثاً تاريخياً تناولت مختلف القضايا التي تتعلق بسبل إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي، كما تناول عدداً من القضايا التي تهم المؤتمر، في دورته الحالية، وتخدم الأهداف الجليلة التي يسعى إلى تحقيقها؛ وهي الأهداف التي لخصها الدكتور مصطفى النجار؛ الأمين العام لاتحاد المؤرخين في النقاط التالية :

- السعي من أجل توحيد مناهج التاريخ في كل مراحل التعليم في الوطن العربي والتأكيد على وحدة التاريخ العربي والإسلامي.
- تشجيع البحث التاريخي في أقسام التاريخ ومراكز البحوث التاريخية في الوطن العربي والإسلامي.
- السعي من أجل دعم مراكز المخطوطات والوثائق التاريخية والخرائط والأطالس في الوطن العربي والإسلامي.
- عقد مؤتمرات وندوات تاريخية في الأقطار العربية والإسلامية وخارجها؛ للتعريف بواقع التاريخ العربي والإسلامي.
- العناية بالتراث العربي والإسلامي، وإبراز أثره في تقدم الحضارات العالمية.
- حماية حقوق المؤرخ العربي المسلم.
- تبني فكرة إنشاء مركز بحوث عربية متخصص في حقول الدراسات التاريخية.
- إصدار مجلة المؤرخ العربي المسلم تعكس نشاطات المؤرخين العرب والمسلمين. وجدير بالذكر أن الدارة عضو في الاتحاد.

منهاج اجتماع الدورة الجديدة
للجمعية العامة لاتحاد المؤرخين العرب
المنعقدة في بغداد في الفترة
من ١ - ١٩٨٨/١٢/٢م

أولا : الهيكل التنظيمي الجديد للأمانة العامة :

بالنظر، لما يضطلع به اتحاد المؤرخين العرب، من مهام قومية ومهنية، في الساحة السياسة والثقافية في الوطن العربي والعالم، ولدوره الفعّال في أنشطة المنظمات العربية والدولية مما يقتضي استمرار تنشيط وتنويع واستحداث المناصب والدوائر العلمية في الأمانة العامة بشكل يتماشى مع تصاعد نشاطه في المحافل العربية والدولية.

لذا تقترح الأمانة العامة الموافقة على :

١ - استحداث منصب النائب الثاني للأمين العام وترشيح الدكتور لبيد إبراهيم أحمد مدير بيت الحكمة في جامعة بغداد لهذا المنصب، لما يتمتع به من مكانة علمية مرموقة ونشاط إداري ناجح وشعبية بين المؤرخين.

٢ - استحداث منصب الأمين العام المساعد لشؤون التراث وترشيح الدكتورة نجاح القابسي أمينة قسم التاريخ/جامعة الفاتح في الجماهيرية العربية الليبية لهذا المنصب، لنشاطها البارز ولدورها القومي الفعّال.

٣ - استحداث منصب الأمين العام المساعد لشؤون جامعة الدول العربية وترشيح الدكتور الباجي بن مامي الأمين العام للجمعية التونسية للتاريخ والآثار لهذا المنصب لمكانته ونشاطه في القطر التونسي الشقيق.

٤ - التنسيق ما بين الأمناء العامين المساعدين والدوائر العلمية في الأمانة العامة عن طريق المتابعة الجادة والمراسلة المستمرة والتوجيه البناء. وعلى رؤساء الدوائر تقديم تقرير مفصل عن جهودهم وخطط دوائرهم إلى الأمناء العامين المساعدين شهرياً ليصبح هؤلاء على بينة من نشاطهم ويمكنهم بالتالي تقديم تقرير سنوي عن واقع الدوائر التي يشرفون عليها إلى اجتماع الجمعية القادم.

على أن توزع الأعمال على الوجه الآتي :

الأمناء العامون المساعدون	عناوينهم	الدوائر التي يشرفون عليها في الاتحاد
١ – د. ناصر الدين سعيدوني الأمين العام المساعد للشؤون الثقافية	الجزائر	دائرة وسام المؤرخ العربي
٢ – د. نجاح القابسي الأمين العام المساعد لشؤون التراث العربي	ليبيا	دائرة التراث العربي الإسلامي
٣ – د. محمد عدنان البخيت الأمين العام المساعد لشؤون مجلة المؤرخ العربي والدراسات التاريخية	الأردن	أ – هيئة تحرير المجلة ب – الهيئة الاستشارية للمجلة ج – اللجنة الاستشارية للدراسات التاريخية
٤ – د. حسن أحمد إبراهيم الأمين العام المساعد لشؤون العلاقات والاتفاقيات الدولية	السودان	أ – الدائرة الدولية ب – دائرة الاتفاقيات التاريخية
٥ – د. عبد الكريم كريم الأمين العام المساعد للمؤتمرات التاريخية العربية الدولية	المغرب	دائرة المؤتمرات والندوات التاريخية
٦ – الأستاذ إبراهيم البغلي الأمين العام المساعد لشؤون المكتبة التاريخية	الكويت	دائرة المخطوطات العربية
٧ – د. محمد مرسي عبد الله الأمين العام المساعد لشؤون الوثائق التاريخية	الإمارات العربية	دائرة الوثائق التاريخية

٨ - د. محمد المشهداني الأمين العام المساعد للشؤون الإدارية والفنية	العراق	الدائرة الإعلامية دائرتي المؤرخين العرب خارج وداخل الوطن العربي.
٩ - د. عبد الله الشبل الأمين العام المساعد لشؤون المناهج التاريخية.	السعودية	دائرة المناهج التاريخية في الوطن العربي.
١٠- د. يوسف محمد عبد الله الأمين العام المساعد لشؤون الآثار والمتاحف.	اليمن العربية (صنعاء)	دائرة الآثار والمتاحف
١١ - د. الباجي بن مامي الأمين العام المساعد لشؤون جامعة الدول العربية	تونس	دائرة مستشار الاتحاد لشؤون الجامعة العربية ومستشار الاتحاد للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ثانياً : وسام المؤرخ العربي وشهادة التاريخ العربي :

أ - وسام وشهادة المؤرخ العربي :

تمت الخطوات الأساسية لاستكمال الترشيحات اللازمة لوسام وشهادة المؤرخ العربي، بغية عقد اجتماع عام للمكرمين يتم فيه توزيع الوسام الذهبي المطعم بالعقيق الذي تبرع به مشكوراً سمو ولي عهد رأس الخيمة.

ودائرة الوسام في سبيل إنجاز دليل بأسماء وسيرة المرشحين للوسام سيطبع قريباً باللغتين العربية والانكليزية.

ب -وسام وشهادة التاريخ العربي :

استحدثت الأمانة العامة «شهادة التاريخ العربي» لمنحها إلى أولئك الرجال الذين - يسهمون بدور فاعل في صنع تاريخ الأمة ويدونون تاريخ أمتهم ويضيفون إلى سجلاتها المشرقة صفحات خلاقة أخرى، تخدم مستقبل الأمة العربية وتحقق لها النصر والتقدم والمجد والسؤدد.

وتقترح الأمانة العامة منح الوسام والشهادة في هذا الاجتماع إلى بطل النصر والسلام رئيس الجمهورية العراقية والقائد العام للقوات المسلحة صدام حسين حفظه الله.

ثالثاً : مجلة المؤرخ العربي :

١ - وصلت مجلة المؤرخ العربي إلى مستوى مرموق، من حيث البحوث والإخراج وانتظام الصدور وحرصاً من هيئة التحرير على إصدار أعداد المجلة في مواعيدها المقررة، أرسلت مسودات الأعداد لعام ١٩٨٨م إلى أربعة أقطار عربية هي، دولة الكويت، ودولة الإمارات العربية المتحدة، ودولة البحرين والجمهورية العراقية، في حين دفعت مسودات أعداد أخرى لعام ١٩٨٩م إلى مطابع كل من الجماهيرية العربية الليبية والمملكة الأردنية والمملكة المغربية.

٢ - نظراً لانتظام صدور نشرة «المؤرخون العرب» التي تغطي نشاطات الاتحاد ولاحتوائها على بعض البحوث الجادة التي تعالج الأوضاع العربية والعالمية الراهنة، تم الاقتراح بتطويرها وجعلها ملحقاً بمجلة المؤرخ العربي باسم «مجلة المؤرخون العرب» تصدر كلما اقتضت الحاجة القومية والعلمية لذلك.

٣ - أعداد المجلة :

أ - لعام ١٩٨٨م

العدد ٣٥ طبع في دولة الكويت من قبل وزارة الإعلام.
العدد ٣٦ يطبع في دولة الإمارات العربية المتحدة من قبل جامعة العين.
العدد ٣٧ يطبع في دولة البحرين، من قبل وزارة الإعلام.
العدد ٣٨ يطبع في الجمهورية العراقية، من قبل الأمانة العامة للاتحاد.

ب - لعام ١٩٨٩م

العدد ٣٩ يطبع في الجماهيرية العربية الليبية، من قبل جامعة الفاتح.
العدد ٤٠ يطبع في المملكة الأردنية، من قبل جامعة مؤتة.
العدد ٤١ يطبع في المملكة المغربية.

رابعاً : يوم المؤرخ العربي :

قررت الجمعية العامة لاتحاد المؤرخين العرب في اجتماعها المنعقد في أبو ظبي عام ١٩٨٦، اتخاذ يوم ٢ تشرين الأول (اكتوبر) من كل عام يوماً للمؤرخ العربي، وتم الاحتفال بهذا اليوم في العامين ١٩٨٧، ١٩٨٨، بصيغ متفاوتة في الأقطار العربية، ونحن نهيب بأعضاء الجمعية والهيئات واللجان الاستشارية للاتحاد، الاستعداد المسبق في السنة القادمة وإعداد الخطط اللازمة للاحتفال بهذا اليوم وإبرازه بما يليق ومكانة المؤرخ العربي، وإشعار الأمانة العامة بالبرامج والاستعدادات والخطط العلمية لتصعيد وإبراز هذا اليوم الخالد في حياة العرب.

خامساً : الاتفاقيات التاريخية :

عقدت الأمانة العامة للاتحاد، من خلال دائرة الاتفاقيات عدة اتفاقيات علمية وثقافية مع الجمعيات والجامعات والمراكز التاريخية العربية والعالمية، من أجل تبادل الخبرات والمنشورات والزيارات والإسهام المتبادل في تطوير المشاريع المشتركة التي تخدم قضايا أمتنا العربية، وحضور المؤتمرات والمشاركة في كافة الأنشطة التاريخية في العالم. وقد تم عقد (٢٤) اتفاقية علمية والجهود تبذل لتطوير التعاون العالمي بين الاتحاد والمؤسسات في العالم.

سادساً : المؤتمرات والندوات التاريخية :

نجحت دائرة المؤتمرات والندوات التاريخية في جهودها التنظيمية لتنفيذ مشاريع الأمانة العامة، خلال العام المنصرم، وأسهمت في عقد العديد من المؤتمرات والندوات واللقاءات ونظمت موسماً ثقافياً في مقر الاتحاد نال إعجاب وتقدير المؤرخين، وشاركت أيضاً في المناسبات التاريخية الوطنية والقومية بشكل فعّال ومؤثر على الأصعدة القطرية والقومية والعالمية.

وفيما يلي أهم المؤتمرات والندوات التي تقترحها الأمانة العامة حيث تم مفاتحة الدول بشأنها واستحصلت الموافقات المبدئية على عقدها وتمويلها ودعمها وهي :

١ – مؤتمر النصر عبر التاريخ (في العراق).
٢ – مؤتمر تدريس تاريخ العرب والإسلام في المناهج الأمريكية يعقد بالاشتراك مع جامعتي جورج تاون وشيكاغو.

٣ – مؤتمر إنقاذ آثار مأرب في (اليمن)
٤ – مؤتمر دور الصهيونية في تشويه التاريخ العربي (في ليبيا)
٥ – مؤتمر الهيئة العربية العليا لكتابة تاريخ الأمة العربية في (الجزائر)
٦ – احتفال المؤرخين العرب من حملة وسام المؤرخ العربي (في الأندلس)
٧ – مؤتمر تقويم الفترة العثمانية في الوطن العربي في (العراق)
٨ – مؤتمر موريتانيا في التاريخ والتراث (في موريتانيا).
٩ – مؤتمر دور القرن الأفريقي في التاريخ العربي (الصومال)
١٠ – مؤتمر إيران والشرق الأوسط (مصر).

سابعاً : نعي مؤرخين عرب رحلوا عنا :

لم تنس الأمانة العامة، تلك النخبة الطيبة من المؤرخين العرب الذين أسهموا في إثراء التاريخ العربي بعطائهم سواء في ميدان البحث والكتابة أو التدريس، واقتضت مشيئة الله أن يرحلوا عنا، فبادرت إلى إقامة حفل التأبين لهم وتعزية ذويهم وعممت نعياً يخلد ذكراهم على أقسام التاريخ وهؤلاء هم :

١ – الدكتور خليل إبراهيم السامرائي (العراق)
٢ – الدكتور ياسين عبد الكريم (العراق)
٣ – الدكتور عواد عبد المجيد الأعظمي (العراق)
٤ – الدكتور عطا الله دهينة (الجزائر)
٥ – المؤرخ محمد يحيى حداد (الجمهورية العربية اليمنية)
٦ – الأستاذ البشير التليلي (تونس)
٧ – الدكتور محمد وصفي أبو مغلي (الأردن)
٨ – الدكتور عمر فروخ (لبنان)

ثامناً : كلية التاريخ العربي للدراسات العليا الأهلية :

تسعى الأمانة العامة لاتحاد المؤرخين العرب، لتأسيس كلية التاريخ العربي للدراسات العليا، تمنح من خلالها شهادة الماجستير والدكتوراه في التاريخ بفروعه

المختلفة القديم والوسيط والحديث والمعاصر، لمن تتوفر فيه شروط الدراسة من حملة شهادة البكلوريوس في التاريخ من أبناء الوطن العربي، مستعينة في التأسيس بالأساتذة المؤرخين الممارسين والمتفرغين في الوطن العربي، ووفق النظام التالي :

أولا : أهداف الكلية :

أ - نشر الثقافة التاريخية عن طريق التدريس والتأليف والنشر.

ب - دراسة تاريخ الوطن العربي من منظور قومي وحدوي وعلى أسس علمية صحيحة.

ج - نشر الوعي التاريخي وإعداد الباحثين في مختلف جوانب المعرفة التاريخية الخاصة بالوطن العربي.

د - الاهتمام بدراسات الحضارات القديمة ومقارنتها بالحضارات القديمة الأخرى والتعمق في دراسة مكنوناتها وآثارها ودورها التاريخي والإنساني.

هـ - دراسة الفكر العربي الإسلامي من الناحية التاريخية وآثارها على مسيرة التاريخ الدولي والحضارة العالمية.

و - الاهتمام بتدريس التاريخ العربي الحديث والمعاصر مع تعميق عوامل الوحدة بين المشرق والمغرب العربي.

ز - دراسة المخطوطات العربية وفق أحدث الصيغ العلمية من أجل الحفاظ على التراث الزاخر، الذي تضمه الوثائق التاريخية العربية والعمل على التعريف بما هو مجهول أو جديد فيها.

ح - إبراز عوامل القوة في التاريخ العربي.

ثانيا : مجلس الإدارة :

١ - الأمين العام لاتحاد المؤرخين العرب.

٢ - النائب الثاني للأمين العام.

٣ - الأمين العام المساعد للاتحاد.

٤ - المستشار العلمي للاتحاد.

٥ - رئيس الدائرة الدولية.

ثالثاً : الأقسام العلمية :

١ - قسم تاريخ الحضارات العربية القديمة :

مفردات المنهج :

١ - مناهج بحث

٢ - دراسة المصادر

٣ - اللغة السومرية والأكدية

٤ - بحث ميداني

٥ - دراسات في الحضارات القديمة.

٢ - قسم التراث الفكري عند العرب :

مفردات المنهج :

١ - التدوين التاريخي عند العرب.

٢ - المدارس التاريخية العربية.

٣ - العلوم عند العرب.

٤ - أصول الخط العربي وأنواعه.

٥ - التحقيق ومناهجه

٦ - الدس الشعوبي على تراث وتاريخ الأمة.

٣ - قسم الدراسات التاريخية الحديثة للوطن العربي

مفردات المنهج :

١ - منهج كتابة التاريخ

٢ - دراسات في المصادر

٣ - نصوص تاريخية (بلغة أوروبية حديثة)

٤ - دراسة تاريخية وثائقية

٥ - دراسات في تاريخ الوطن العربي.

٤ - قسم المخطوطات والوثائق التاريخية العربية :

مفردات المنهج :

١ – منهج البحث التاريخي

٢ – تاريخ المخطوط العربي (المخطوط في التاريخ)

٣ – أركان المخطوط (الخط والورق ومواد الكتابة والتزويق والتذهيب والتجليد).

٤ – تحقيق التراث العربي المخطوط.

٥ – قسم التاريخ العسكري العربي :

مفردات المنهج :

١ – المدارس التاريخية العربية

٢ – دراسة المصادر

٣ – دراسات في التاريخ العسكري العربي والإسلامي

٤ – فلسفة التاريخ

٥ – دراسة وثائقية.

رابعاً : التدريس في الكلية :

١ – قسم تاريخ الحضارات العربية القديمة

١ – الدكتور بهنام أبو الصوف

٢ – الدكتور محمد باقر الحسيني

٣ – الدكتور كاظم إبراهيم الجنابي

٤ – الدكتور طارق جواد الجنابي

٥ – الدكتور صبحي أنور رشيد

٢ – قسم التراث الفكري والعلمي عند العرب :

١ – الدكتور حسين أمين

٢ – الدكتور عبد الله سلوم السامرائي

٣ – الأستاذ محمد توفيق حسين

٤ – الدكتور حسين الداقوقي

٥ – الدكتور فاضل الخالدي.

٣ – قسم تاريخ الوطن العربي الحديث والمعاصر:

١ – الدكتور محمود علي الداود.
٢ – الدكتور عبد القادر اليوسف.
٣ – الدكتور حسين محمد القهواتي.

٤ – قسم المخطوطات والوثائق التاريخية العربية :

١ – الأستاذ سالم الألوسي.
٢ – الأستاذة سهيلة الجبوري.
٣ – الدكتور محسن جمال الدين.
٤ – الدكتور إبراهيم الداقوقي.

٥ – قسم التاريخ العسكري العربي :

الأساتذة من هيئة كتابة التاريخ العسكري في مديرية التطوير القتالي بوزارة الدفاع من الضباط المتقاعدين حملة الشهادات العليا.

خامساً : المكتبة :

مكتبة اتحاد المؤرخين العرب.

شروط القبول :

١ – يجب أن يكون المتقدم حاصلاً على شهادة البكلوريوس في التاريخ بمعدل لا يقل عن ٦٥٪.
٢ – يجب أن يكون ملماً بإحدى اللغات الأجنبية.
٣ – يجتاز امتحان القبول التحريري والمقابلة الشخصية.
٤ – لا يزيد عمره عن ٤٥ سنة في دراسة الماجستير.
٥٠ سنة في دراسة الدكتوراة.
٥ – لا يشترط أن يتفرغ الطالب تفرغاً تاماً فترة الدراسة ولكن يشترط إقامته في بغداد حيث مقر الكلية.

مدة الدراسة :

٢ - ٣ سنوات لدراسة الماجستير.
٣ - ٤ سنوات لدراسة الدكتوراة.

أجور الدراسة :

تتراوح أجور الدراسة لمرحلة الماجستير بين ٢٠٠٠-٢٥٠٠ دينار سنوياً ولمرحلة الدكتوراة ٢٥٠٠-٣٠٠٠ دينار سنوياً

تاسعاً : بناية مجمع التاريخ العربي :

تم وضع الحجر الأساس لبناية المجمع التاريخي من قبل السيد النائب الأول لرئيس الوزراء في العراق، في يوم المؤرخ العربي المصادف ٢ تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٨٧، على قطعة الأرض التي مساحتها خمسة آلاف متر مربع والتي أهدتها رئاسة الجمهورية العراقية إلى الاتحاد وبرغم مفاتحتنا للمسؤولين وللجمعيات الخيرية في الوطن العربي لتنفيذ مشروع المجمع التاريخي، الذي يتضمن المقر العام للأمانة العامة والمقر الدائم للهيئة العربية العليا لكتابة تاريخ الأمة والمركز الثقافي للمؤرخين والمطبعة التاريخية وبرغم تثمين أعضاء الجمعية العامة والهيئات الاستشارية في الاتحاد لجهود الأمانة العامة ومساعي أمينها العام، لتنفيذ هذا المشروع الكبير، برغم ذلك كله لم نتلق إلى الآن، العون والمساعدة اللازمة للشروع في العمل.

لذا نناشدكم بذل المساعي لدى الجهات المعنية في أقطاركم لتسهيل تنفيذ هذا الحلم الكبير.

عاشراً : مالية الاتحاد :

تعرض الأمانة العامة للاتحاد، التقرير المالي المقترح لعام ١٩٨٨ للاطلاع عليه وتصديقه ومن ثم عرضه على المسؤولين كل في بلده، بغية تسديد حصصها من النسب المقررة في الميزانية كما ورد ذلك في النظام الأساسي للاتحاد لتستطيع الأمانة العامة للاتحاد القيام بواجبها القومي في الدفاع عن التاريخ العربي، أمام هجمات أعدائه وتحقيق الأهداف التي وجد الاتحاد من أجلها حيث لم تسدد أية دولة هذا العام أي مبلغ للاتحاد عدا العراق وقطر وهذا يشكل

انتكاسة خطيرة يجب أن تعالج.

لذلك تهيب الأمانة العامة بالأشقاء ممثلي الأقطار العربية للتحرك الجاد من أجل تحقيق هذا الهدف.

حادي عشر : صندوق المؤرخ العربي :

على الرغم من إقرار الجمعية العامة مبدأ إنشاء صندوق المؤرخ العربي لإيجاد موارد جديدة للأمانة العامة، تستطيع بواسطتها تنفيذ خططها الطموحة ومشاريعها الكبيرة، وعلى الرغم من تسمية الدكتور عبد الله الشبل، الأمين العام المساعد لشؤون المناهج، مسؤولاً عن متابعة التأسيس وتخويله صلاحية فتح حساب باسم الأمانة العامة في إحدى البنوك فإن العمل في هذا المجال ظل متواضعاً وغير إيجابي، لذا نرى ضرورة مشاركة الإخوة أعضاء الجمعية في العمل الجاد من أجل تنفيذ هذا المشروع، الذي يتيح للأمانة العامة تحقيق الأهداف العليا للمؤرخين العرب.

ثاني عشر : تأسيس جمعيات تاريخية جديدة :

تم في العام الماضي استحداث رابطة المؤرخين الجزائريين، وقد أضيفت إلى قوائم الجمعيات التاريخية، والجهود تبذل الآن من قبل الأمانة العامة لتأسيسها في كل من ليبيا ولبنان والأردن، حيث تمت الموافقات الأولية على تأسيسها، وبهذا تكون الجمعيات التاريخية قائمة في (١٦) ست عشرة دولة عربية وهناك (٦) ست دول أخرى سيتم السعي لتأسيس الجمعيات التاريخية فيها. وبهذا يكتمل تأسيس الجمعيات التاريخية في الوطن العربي.

ثالث عشر : الأجهزة العلمية المهداة إلى الاتحاد :

تسلمت الأمانة العامة للاتحاد، بعض الأجهزة الثمينة كهدايا من عدد من الأقطار العربية، ستعمل بالتأكيد على تسهيل مهامها العلمية والإدارية. والأمانة تنتهز هذه الفرصة لتوجه باسم أعضاء الجمعية الشكر والتقدير إلى تلك الأقطار التي تبرعت بها.

أما الأجهزة فهي :

١ - جهاز كمبيوتر، تبرعت به مشكورة دولة الكويت الشقيق.

٢ - جهاز فاكسميلي تبرعت به مشكورة المملكة العربية السعودية.

رابع عشر : عضوية الاتحاد في المحافل الدولية :

حقق الاتحاد سمعة طيبة على الصعيدين العلمي والمهني في الأوساط الدولية والعربية وصار ينظر إليه كمركز علمي متخصص، وبات يطلب منه المشاركة في معظم المؤتمرات والندوات التاريخية العالمية.

وأدناه الجهات التي أصبح الاتحاد عضواً فيها :

١ - اتحاد مراكز دراسات الشرق الأوسط - الولايات المتحدة الأمريكية (ميسا)

٢ - معهد البايوكرافي الدولي - الولايات المتحدة الأمريكية.

٣ - المركز البايوكرافي الدولي - المملكة المتحدة.

٤ - الرابطة البلجيكية العربية (بروكسل).

٥ - اللجنة الدولية لتاريخ الحرب العالمية الثانية (أمستردام)

٦ - المجلس الدولي للأرشيف (باريس)

٧ - الجمعية الدولية للعلوم التاريخية (باريس - سويسرا (سيش)

٨ - منظمة اليونسكو - باريس.

٩ - الاتحاد العالمي للمؤرخين الآسيويين - سيرلانكا.

١٠ - الفرع الإقليمي العربي للمجلس الدولي للوثائق - المملكة العربية السعودية.

١١ - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - تونس.

١٢ - المركز العربي للدراسات التاريخية - الجماهيرية العربية الليبية.

١٣ - مركز إسهامات المسلمين في الحضارة (دولة قطر).

١٤ - منتدى الفكر العربي عمان، المملكة الأردنية الهاشمية.

خامس عشر : التحديات التي يواجهها الاتحاد :

أن اتحاد المؤرخين العرب بسبب نشاطه الكبير ولاستقطابه المؤرخين العرب كافة ولحضوره لمعظم الأنشطة التاريخية العربية والعالمية ولقيامه بواجبه القومي على الوجه الأكمل ولتحديه المستمر للنشاط الصهيوني والاستشراقي المغرض ولتعريته للدعوات التي تهدف للنيل من التاريخ القومي، صار يواجه في بعض الأحيان تحديات داخل الوطن العربي وخارجه من الشعوبيين وذوي النزعات المتطرفة والماسونيين والطائفيين والمناوئين للفكر القومي العربي،

محاولين بذلك النيل من الاتحاد ونهجه، عن طريق الطعن به وتشويه سمعته وتحويله إلى مؤسسة لا مبدئية وهادفين إلى خلخلة المنهج القومي والإسلامي للتاريخ العربي. والمطلوب الوقوف بحزم في وجه كل من يحاول عرقلة مسيرة الاتحاد ويعيق طريقه الذي رسمته له الجمعيات التاريخية في الوطن العربي واتخاذ الإجراءات الكفيلة لحمايته. ويخوّل عضو الجمعية في كل بلد صلاحيات كاملة للتصرف في هذا الصدد واتخاذ كل الإجراءات المناسبة في بلده وفي المؤتمرات العالمية التي يحضرها للدفاع عن أمانة الاتحاد ومنهجها القومي السليم.

سادس عشر : المهمات الأساسية لعضو الجمعية العامة:

لما كان معظم أعضاء الجمعية العامة للاتحاد هم رؤساء للجمعيات والرابطات التاريخية في بلدانهم ويعتبرون صلة الوصل بين المؤرخين في بلدانهم والأمانة العامة للاتحاد، لذا يقع على عاتقهم مهمات أساسية عليهم تحقيقها خدمة للأهداف الكبرى التي وجد الاتحاد من أجلها وأهمها :

١ – يتبنى عضو الجمعية في بلده كافة أنشطة الاتحاد ويقوم بتعميمها ومتابعتها وإنجازها على الوجه الأكمل ويكتب إلى الأمانة العامة ليخبرها عن كل الإجراءات التي يتخذها في سبيل تحقيق تلك الأهداف.

٢ – يقوم عضو الجمعية بالاستفادة من وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية في بلده وينسق معها لصالح أنشطة الاتحاد قدر المستطاع عن طريق إجراء المقابلات أو إعطاء التصريحات أو كتابة المقالات ... الخ.

٣ – يبذل عضو الجمعية قصارى جهده لدعوة المؤسسات الثقافية ودور النشر والمؤرخين في بلده للاشتراك في مجلة المؤرخ العربي التي تمثل صوت التاريخ العربي وكذلك المنشورات التاريخية لقاء مبلغ رمزي قدره (١٥٠) دولاراً في السنة بما فيه أجور البريد. ويحث المؤرخين على إرسال بحوثهم التاريخية إلى المجلة التي تصدر بانتظام تام وتعتمد من قبل معظم الجامعات في الوطن العربي لأغراض الترقية والتعضيد.

سابع عشر : الوضع العربي الراهن:

إن المؤرخين العرب معنيون بالوضع العربي الراهن أكثر من غيرهم من المنظمات المهنية؛

والأكاديمية العربية الأخرى، لذلك لا بد لهم من اتخاذ مواقف مبدئية وعلمية رائدة إزاء ذلك، تخدم مستقبل أمتنا المجيدة. فانتفاضة شعبنا العربي الفلسطيني في الأرض المحتلة على سبيل المثال تحتاج إلى دعم لا محدود من قبلنا وعلينا في هذه المرحلة الحساسة تصعيد أخبار تلك الانتفاضة عن طريق الدراسات التاريخية المتخصصة الرصينة والهادفة، التي تؤكد عروبة فلسطين وتبين أصالة شعبه العربي، وتفضح أساليب ومناورات الصهيونية وتكشف طبيعتها العنصرية ومعاداتها للعروبة والإسلام.

كما لا بد لنا من اتخاذ موقف واضح وصريح من صمود العراق العربي بوجه الهجمة الفارسية العنصرية وتقويم دوره القومي في الدفاع عن الوطن العربي نيابة عن الأمة العربية وتقويم المرحلة التاريخية التي يمر بها الوطن العربي في ظل الانتصار القومي الكبير الذي حققه العراق وتبنيه لمنهج السلام العادل وتعرية الموقف الإيراني اللامسؤول الذي يعتمد المراوغة والمناورة وتحريف الحقائق، والكشف عن الزيف واللامبدئية التي يسعى إلى تحقيقها من خلال مفاوضات السلام والتي تنم عن نزعته العدوانية والتوسعية وأطماعه في المنطقة العربية.

★★★★★

اجتماعات الدورة الحادية عشرة
للأمانة العامة لمراكز الدراسات والوثائق
في الخليج العربي والجزيرة العربية برأس الخيمة
١٠ – ١٣ ربيع الآخر ١٤٠٩هـ.
١٩ – ١٢ نوفمبر ١٩٨٨م.

بدعوة كريمة من مركز الدراسات والوثائق برأس الخيمة عقدت الأمانة العامة للمراكز دورتها الحادية عشرة وقد افتتح الاجتماع سمو حاكم رأس الخيمة الشيخ صقر بن محمد القاسمي بقاعة الصقر بفندق رأس الخيمة وقد افتتح سموه معرض الكتاب التاريخي والوثائق العثمانية وألقى كلمة رحب فيها بانعقاد هذه الندوة ثم ألقى الأمين العام للمراكز الشيخ عبد الله بن خالد الخليفة كلمة تحدث فيها عن دور المراكز ورسالتها ثم

ألقى الأستاذ الدكتور مصطفى النجار الأمين العام لاتحاد المؤرخين العرب كلمة بهذه المناسبة. بعد ذلك بدأت الندوة أعمالها على مدار سبع جلسات وقد شارك في اجتماعات الدورة كل من :

الاسم	الصفة
١ - معالي الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة	رئيس مركز الوثائق التاريخية في البحرين
٢ - الدكتور علي أباحسين	مدير المركز
٣ - الأستاذ عبد الله الحقيل	الأمين العام لدارة الملك عبد العزيز بالرياض
٤ - الدكتور محمد مرسي	مدير مركز الدراسات والوثائق بأبو ظبي
٥ - الأستاذ أحمد التدمري	مدير مركز الدراسات والوثائق برأس الخيمة
٦ - الدكتور قحطان سليمان الناصري	مدير مركز دراسات الخليج العربي في البصرة
٧ الدكتور جهاد صالح العمر	مدير مركز الدراسات الإيرانية في البصرة
٨ الأستاذ أحمد حجازي	مجلة الوثيقة
٩ الدكتور جاسم محمد	مدير مركز التوثيق الإعلامي لدول الخليج العربي
١٠ الأستاذ أحمد الكعبي	ممثل وزارة التراث القومي والثقافة في عمان
١١ الأستاذ سلطان جاسم جابر	مدير مركز الوثائق والأبحاث في قطر
١٢ الدكتور عثمان سيد أحمد	مدير مركز الوثائق والدراسات بجامعة قطر
١٣ الدكتور مصطفى الخطيب	جامعة قطر
١٤ الأستاذ بهاء البراهيم	مدير مركز الوثائق التاريخية بالديوان الأميري في الكويت
١٥ - الدكتور حسن إبراهيم مكي	مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية في الكويت
١٦ - الأستاذ عبد الودود سيف	مركز الدراسات والبحوث اليمني
١٧ - الأستاذ صالح شهاب	المركز اليمني للأبحاث والثقافة في عدن

١٨ - الدكتور حسن محمد القهواتي	اتحاد المؤرخين العرب
١٩ - الأستاذ محمد الشطي	مجلس التعاون بالرياض، ومدير مركز المعلومات بالأمانة العامة لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية.
٢٠ - الأستاذ أحمد الحلو	مدير مركز الدراسات بالموصل.
٢١ الدكتور محمد علي الداوود	مدير معهد البحوث والدراسات العربية في بغداد.

وقد استعرض المجتمعون تقارير مدراء المراكز عن نشاطاتهم خلال العام الماضي وخططهم المستقبلية وقد ألقى الأمين العام للدارة عرضا عن الدارة ونشاطاتها وما تقوم به من دور في خدمة البحث العلمي والأهداف التي أنشئت الدارة من أجلها.

ثم جرى مناقشة مشروع جمع وتصوير الوثائق العثمانية وأفضل السبل للاستفادة بصورة أكبر من الوثائق العثمانية الخاصة بالدول الأعضاء ومقترحاتهم للتوسع في هذا السبيل.

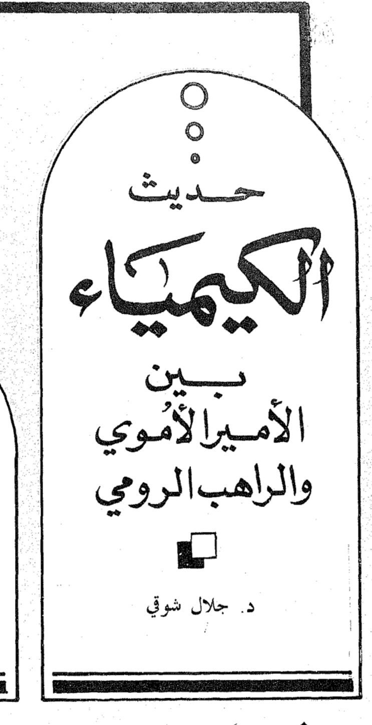
ثم أنهى مدراء المراكز اجتماعاتهم بعد جلسات عمل مثمرة ومناقشات مفيدة بمزيد من التعاون الفعال لخدمة الباحثين في مجالات الوثائق والبحث العلمي.

وأكدت الندوة على ضرورة مواصلة عقد مثل هذه الندوات لتحقيق اللقاءات المباشرة بين المؤرخين والمفكرين والباحثين لما لها من نتائج إيجابية نحو إيجاد مزيد من التقارب والتفاهم والتعاون في مجالات الوثائق والبحث والتاريخ والمخطوطات والحفاظ على الوثائق جمعاً وتصنيفاً وفهرسة لوضعها في متناول أيدي الباحثين وطلاب العلم.



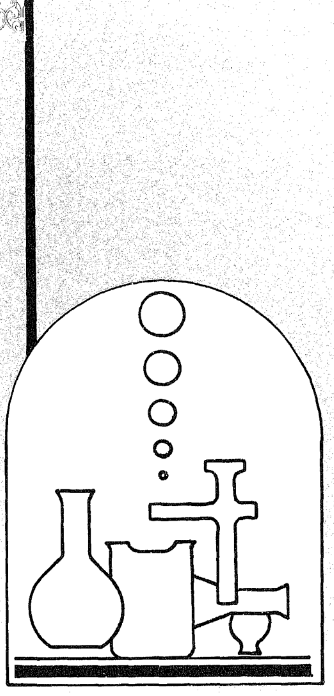
من بحوث الأعداد القادمة ...

- الحركة الفقهية ومشاهير الفقهاء في البصرة خلال عصر التابعين .
- الملحمة الأسطورية لفتح الرياض والأبطال الستون بقيادة الملك عبدالعزيز .
- دراسة لغوية للقراءات الواردة في كتاب ابن الأنباري .
- الظاهرة الشعرية في مقامات بديع الزمان الهمذاني .
- العمر الوسيط لسكان المملكة حسب تعداد ١٣٩٤هـ.



حديث الكيمياء بين الأمير الأموي والراهب الرومي

د. جلال شوقي



لعلّنا ونحن نؤرخ لبداية اهتمام العرب والمسلمين واشتغالهم بصنعة الكيمياء أن نرجع إلى مخطوط هام محفوظ بمكتبة كوبريلي باستانبول برقم ٩٢٤ يحتوي على «ديوان الأمير خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان في علم الحكمة»، ويُعتبر هذا الأمير الأموي (المتوفى حوالي سنة ٨٥هـ = ٧٠٤م) من أوائل المشتغلين بالكيمياء من علماء العرب والمسلمين، إن لم يكن أوّلهم أجمعين.

١ - سيرة الأمير خالد :

عن الأمير خالد يقول ابن النديم في كتابه «الفهرست» :

«كان خالد بن يزيد بن معاوية يُسمَّى حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله هِمَّة ومحبة للعلوم.

خطر بباله الصنعة، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصَّح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي.

وهذا أولُ نقْل كان في الإسلام من لغة إلى لغة.»

ويقول عنه ابن النديم في موضع لاحق من كتابه :

«خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان»
إسلامي مُحدَث

قال محمد بن إسحق : الذي عُنِيَ بإخراج كتب القدماء في الصنَعة خالد بن يزيد بن معاوية، وكان خطيباً شاعراً، فصيحاً حازماً ذا رأي، وهو أولُ من تُرجِم له كتب الطب والنجوم، وكتب الكيمياء. وكان جواداً يُقال إنَّه قيل له لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة، فقال خالد : ما أطلب بذاك إلا أن أُغني أصحابي وإخواني. إني طمعت في الخلافة، فاختُزلت دوني، فلم أجد منها عوضاً إلا أن أبلُغ آخر هذه الصناعة، فلا أُحوج أحداً عرفني يوماً أو عرفتُه إلى أن يقف بباب سلطانٍ، رغبةً أو رهبةً.

ويُقال - والله أعلم - إنه صح[٢] له عمل الصناعة، وله في ذلك عدة كتب ورسائل، وله شِعْرٌ كثير في هذا المعنى، رأيتُ منه نحو خمسمائة ورقة.

ورأيتُ من كتبه :

- كتاب الحرارات،
كتاب الصحيفة الكبير،
- كتاب الصحيفة الصغير،
- كتاب وصيته إلى ابنه في الصنعة.

ويقول ابن خلّكان (٦٠٨ - ٦٨١هـ) = ١٢١١ - ١/١٢٨٢م) في كتابه : «وَفَيَات الأعيان، وأنْبَاء أبْنَاء الزمان[٣]» إنَّه :

«كان من أعْلم قريش بفنون العلم، وله كلام في صناعة الكيمياء والطب، وكان بصيراً بهذين العِلْمين، مُتقناً لهما، وله رسائل دالَّة على معرفته وبراعته. وأخذ الصَّنعة من رجل من الرهبان، يُقال له

مريانس الرومي، وله فيها ثلاثُ رسائل تضمَّنت إحداهن ما جرى له مع مريانس الراهب المذكور وصورة تعلُّمه منه، والرموزَ التي أشارَ إليها، وله فيها أشعار كثيرة مُطوَّلات ومَقَاطع، دالَّةٌ على حُسن تصرفه وسِعة علْمه.»

هذا ويستبعدُ ابنُ خلدون [٤] – في مقدمته – اشتغالَ الأمير خالد بصنعة الكيمياء حيث يقول[٥] :

«وربَّما نسبوا بعضَ المذاهب والأقوال فيها (أي في الكيمياء) لخالد بن يزيد بن معاوية، ربيب مَرْوان بن الحكم.

ومن المعلومِ البيِّن أن خالداً من الجيل العربي، والبداوةُ إليه أقرب، فهو بعيدٌ عن العلوم والصنائع بالجملة، فكيف له بصناعة غريبة المَنْحى، مَبْنِيَّة على معرفة طبائع المركَّبات وأمزجتها، وكُتُبُ الناظرين في ذلك من الطبيعيَّات والطب لم تظهر بعد ولم تُترجم، اللَّهم إلا أن يكونَ خالد بن يزيد آخرَ من أهلِ المدارِك الصناعية تشبَّه باسمه، فَمُمكِنٌ.»

من هذه النصوص يَبين لنا أنه بينما يؤكد كلٌّ من ابن النديم وابن خلّكان على اشتغال الأمير خالد بالكيمياء، ويثبتان أن له فيها مؤلفات وأشعاراً كثيرة، فإنَّ ابن خلدون يُنكر عليه ذلك، ولمّا كان ابن النديم وابن خلّكان أقرب عهداً للأمير خالد من ابن خلدون، فإننا نُرجِّح ولا شك روايتهما على رواية ابن خلدون، لا سيما وأن هناك إشارات متواترة لاشتغال خالد بالكيمياء[٦] ولنسبةِ أشعارٍ كثيرة إليه في هذه الصنعة، ويجمعُها ما يُعرف بديوان الأمير خالد بن يزيد في الحكمة، ويبدأ بمقدِّمة نثْريَّة.

٢ – ديوان الأمير خالد في الحكمة :

لعلَّ الأمير خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان (المتوفى حوالي سنة ٨٥هـ = ٧٠٤م) هو أول من أنشأ ما نعرفه اليوم «بالنَّظْم التعليمي»، حيث دوَّن الأمير الأموي معارفه في صناعة الكيمياء في قوالب شعرية، وقد وصلت إلينا عدَّة نسخ خطية من هذا الديوان الذي يشتمل – حسب ما جاء بمخطوط مكتبة كوبريلي باستانبول[٧] – رقم : ٩٢٤ – على ٢٩٨٨ بيتاً، منها ٨٥ بيتاً منسوبة «لابن تمام»، ولعلَّه أبو الإصبع عبد العزيز بن تمام العراقي الذي عاش في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

ويمكن القول بأن ديوان الأمير خالد يضم نحو ٢٩٠٣ أبيات جمعها – حسب ما جاء بنهاية مخطوط كوبريلي – محمد الميقاني[٨] بتاريخ عصر يوم الخميس المبارك الرابع والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام

سنة ١٠٣٧هـ = ١٦٢٧م، ومطلع الديوان :

«يَا طَالِباً بُوريطَش الحُكَمَاءِ
عي مَنْطِقاً بِغَيْرِ خَفَاءِ
هو زيبقُ الشَّرق الذي هَتَفُوا بِهِ
في كُتُبِهم من جُمْلَةِ الأَشْيَاءِ
سَمُّوه زَهْراً في خَفِيٍّ رموزهم
والخُرْشُقُلا أغْمَضَ الأَسْمَاءِ
وَدَعَوْه بابنِ النَّار كَيْمَا يُصْدِفُوا
عن صِنْعَةٍ بُخْلاً عن البُعَدَاءِ»

٣ – خطبة الديوان :

تقول خطبة المخطوط[٩] :

«.... فعكفتُ على درس كتب الفلاسفة، وقراءة الأوضاع السالفة، وطالعتُ الكثيرَ من تواليفهم، ووَعَيْتُ الأعداد من رسائلهم، ومن جملة ما ملت إليه، وأشرفتُ عليه جمع ديوان الأمير خالد ابن يزيد بن معاوية عفى الله عنه، والسبب في وصوله إلى هذا العلم، وماجرى بينه وبين مريانس الراهب، وهو مما نسختُه من كتاب غالب موْلَى خالد، وهو خادمه وأمينه، وثقته على نفسه، وقيِّمه في أهله، وكذلك[١٠] كان مع خالد، يفوِّض إليه أمره، وائتمانه إليه، وما ورد عليه من مريانس.

قال غالب :

كان من سبب خالد ومريانس الرومي السائح في جبال بيت المقدس أن خالداً[١١] خرج ذات يوم متنزهاً[١٢] إلى دير مُرَّان بدمشق، وكان مُغرما بالصنعة، كَلِفاً بها، لا يُؤْثِر شيئاً عليها، وكان لا يصبر عن السؤال عن أمرها، والبحث فيها، وعمَّن يرجو أن يجدَ عنده عِلْماً منها، ومعرفةً بها، فأتَاه رجلٌ وطلبَ الإذْن عليه، فأُدخِل إليه وسلم عليه سلاماً بليغاً، وقال له الرجل بعد سلامه :

إنِّي رجلٌ من بيت المقدس، وقد أتيتُ الأمير بنصيحةٍ لم يأتِه أحدٌ بمثلها.

فقال له الأمير خالد : وما نصيحتك.

قال : بلغني أنَّك تطلب الصنعة، فأتيتُ أُخبرك عن رجل في جبال بيت المقدس، أنَا عارفٌ بمكانه، يُهدي إلى بيت المقدس في كل سنةٍ من الذهب شيئاً كثيراً. فقال له خالد : لَئِن كُنْتَ صادقاً فيما ذكرتَ لأُعطينك ما يقصُر مُنَاك دونه، ولَئِن كُنْتَ كاذباً فيما ذكرتَ لأبلغن بك ما تستحقُّه. فقال له الرجل : حَسْبُك قد أَنْصفتني من نفسك.

قال : ففرح خالد بذلك، وأعجبه ما رأى[١٣] منه، وأمر له بجائزة وكسوة،

ووعده خيراً جسيماً»

٤ – لقاء مريانس الراهب بالأمير خالد :

«قال غالب : فوجَّهني معه وجماعة من الموالي، فسِرْنا معه في فيافي، ترفعنا أرض، وتخفضنا أخرى، فلبثنا كذلك أياماً في طلب السائح، فإذا نحن به، فلمَّا رأيناه وجدناه شيخاً كبيراً ضعيفاً طويلاً، حسنَ الصورة، بهيَّ المنظر، عليه جُبَّة من شَعْر، ففرحنا به، ورفقنا به، وداريناه حتى قدمنا به على خالد، وأدخلناه عليه، ففرح به فرحاً شديداً، ما رأيته على مثله قط، ثم الْتَفَت إلي فسألني عن سيرنا ورجوعنا، فأخبرتُه بالأمر كله، ثمَّ أقْبل على الشيخ فسأله عن اسمه، فقال : إنَّ اسمي مريانس الرومي.
فقال له خالد : منذ كَمْ سِحْتَ في هذه الجبال.
فقال : من بعد ملك هِرَقْل بأربع سنين.
فقال له : يا مريانس اجلس، ورفعه في مجلسه فأعجبه ما رأي من شيمته وأدبـــه .....».

٥ – الدروس الأولى في الصنعة :
الطبائع الأربع :

عند هذا الموضع يبدأ مريانس الراهب الرومي حديثه عن الصنعة فيقول : «وقال إسطانس : إن هذه الأربع طبائع هي مزاوجة من واحد، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، بعضها ببعض يعمل، وإنَّ هذه الأخلاط منها أصولٌ، ومنها فروُع، فأمَّا الأصول فالماء والنار، وأمَّا الفروع فالأرض والهواء. وقال إسطانس أيضا: رأيت لمائنا الفضل على غيره، لضوئه[١٤] وصَفَائه، فالأرض من ثُقل الماء خُلقت، وكذلك وجدنا في خزائن آبائنا[١٥] الأوَّلين أنَّ كلَّ ذي فوق فمِنْ صَفْو ما تحته خُلِق، وكل ذي تحت فمن ثُقل ما فوقه خُلِق.

وقال سرجس الراهب : كما أنَّ الطبيعة العليا السمائيَّة ظهرت عنها الطبيعة السُّفلى البشريـة، كـذلك الطبيعـة العاليـة السماوية[١٦] خُلقت من الطبيعة السفلية ومن هذه الطبيعة تكون الصَّنعة لا مِنْ غير هذه الطبيعة.

واعلم أنَّ ما في السماء هو المدبِّر لِماَ في الأرض، لأنَّ الطبيعة العليا هي المدبرة للطبيعة السُّفلى»

ويُشير مريانس الراهب في حديثه إلى الأمير خالد بن يزيد إلى آراء الفلاسفة الآخرين،

فيستطرد قائلا :

«وقال هُرْمُس : إنَّ الأرض هي أمُّ الطبائِع، منها وُلدت وإليها تعود.

قال فيثاغورس : كما أنَّ الأشياءَ كلَّها إنَّما كانت أُخذت من واحد، فكذلك هذه الصنعة إنَّما هي من شيءٍ واحدٍ، وجوهرٍ واحدٍ، وكما أنَّ في بدن الإنسان أربع طبائع خلقها الله – تعالى ذكره – وجعلَها معروفةً متصلةً منفصلة، مجتمعة متفرقة، يجمعها بدنٌ واحدٌ، وكلُّ واحدٌ منهن يعمل عملاً غيرَ عملِ صاحبه، ولها قوامٌ ولونٌ وسلطانٌ على حدة، كذلك[١٧] هذا الشيء، ومثل ذلك شهادة الحكماء إذا نظرْتَ إليها كثيرة.»

وقال مريانس :

إنَّما كان شأنُ الحكماءِ أن يُضيِّعوا اسماً[١٨] منه وبه قبل أن يضيِّعوا به، فاكْتَف بما قلتُه لك. ويقول زوسيم : المصوِّرون إذا أرادوا أن يصبغوا أيَّ شيءٍ من الألوان أرادوا، أخذوا من الألوان والأعشاب والأجساد وما شاكل ذلك اللون، فيصوِّروا به منه، وكذلك صنعتُنا الرفيعة إنَّما شبَّهناها بالمصوِّرين الذين يأخذون أيَّ لون شاءوا، ويريدون أن يعملوا منه صبغاً ليصبغوا به ما شاءوا من ذلك اللون، وقولهم أيضا إنّ نحاسهم – وإن كان أحمر[١٩] في الأول – فإنَّه لا يُنتفع به حتى يصير أبيض. وقوله ليوسانيه إنَّا قد أعدمنا السواد، وأنشأنا البياض بالمِلح والنَّطرون، والذي هو باردٌ رطبٌ، فعند ذلك سمَّيناه بوريطسا، وتصديق ما ذكرتُ قول هُرْمس إن بدّو الأمر السواد، وبعد ذلك يكون التبييض بالملح والنطرون لأنَّه إن كان بدُّ أمره أحمر[٢٠]، فصار في آخر الأمر أبيض، وذهَب عنه سوادُه، ثم يصير أحمر مشرقاً.

وقد قالت مارية : النحاس إذا أُحرق بكبريته، وَرُدِّدت عليه الرطوبةُ حتى ينهدم، ذهبَ ظلُّه وسوادُه، وصار ذهباً رفيعاً خيراً[٢١] مما كان.

وقال زُوسيم أيضاً : إنَّ النحاس إذا أحرقْتَه بالكبريته، ورددت الرطوبة وصنعت به ذلك مراراً صار أحمَر ممَّا كان بإذن الله تعالى.

وقال غيرُه إبار نحاس الحكماء إذا لطخ وصفا كصفاء عيون الحيتان، فارجوا خيرَه وأيقنوا أنَّه سيرجع الى طبيعتِه الأُولى وإلى لوْنِه.

وقال آخر : إنَّ النحاس – وإن صدى وتغيَّر – فليس بخارجٍ عن طبيعته ولونه، كالذي يقطعُ الفرعَ من على وجْهِ الأرضِ، والأصلُ قائمٌ في الأرضِ، فإنَّه يعودُ في النبات إلى حالتِه، كذلك نحاسُنا نابتٌ بطبيعته ولونه.

وقالت مَارية : إنَّ النحاس لن يقدر أحدٌ أن يُذْهب ظلَّه، ولكن الزئبَق غطاه في مدَّةِ

الطبخِ فبيضَّه، ثم عَطَف النحاس على الزئبق على آخر الأمر[٢٢] فحمَّره.

فهذا قولُ الحكماء إنّ النحاس يذهب لونُه في التدبير، ثم يعودُ إليه، وكما لا يقدِرُ أحدٌ أن يَنْزع جميعَ الشهوات من جسد الإنسان، كذلك النحاس لا يقدر الزئبق على تغْييره وإذهَابِ لونه إلا في رأْي العيْن، فأمَّا في الباطن فلونُه باق[٢٣] ثابت، وأمَّا النحاس فإنَّه يَذْهبُ ببياض الزئبق، ويُحِيل لونَه إلى الحُمْرة في المَخْبَر والمَنْظَر حتَّى لا يعودَ إلى حالتِه الأولى أبداً، لأنَّ النحاسَ قوة مليحة عجيبة تظهر على الألوان كُلِّها إذا كانت[٢٤] الألوان مغسولةً قد ذَهَب عنها سوادُها ووسخُها وابيضَّت، فعند ذلك يجدُ النحاسُ السبيلَ إلى تحميرها ...»

٦ - حَجَرُ الحكماءِ أو حَجَرُ الفلاسفة :

يقول الكاتب : «فقال خالد :

« لقد وجَبَ شكرك عليَّ بما أوليْت وأعطيْتَ من نفسِك، وقد وعدْتَ باستتمامِ هذا الأمر فلا يثقلنّ عليك ما أسأَلُك عنه، فإنَّ ذلك لاغتباطي بما وهبه اللهُ تعالى من معرفَتِك، ومنَّ عليَّ به منك، ولا أطمع في دَرْكِه من غيرِك، وقد ذكرتَ لي العُنْصُرَ واللَّونَ، وأحسنْتَ في ذلك، وأنا أسأَلُك عن مجسَّةِ هذا الحجر الذي فضلته ورفضته الجُهَّال، وطَعْمِه وطَبْعِه[٢٥] وعموا به ونحاس فنحاس نقي غير دنس، ليِّن المجسَّة، كثير الرطوبة، ورُطوبته عند الحكماء أكثر من جَسَدِه، وأمَّا وزنُه فإنَّه حجرٌ ثقيلٌ رزين قويٌّ في مجسَّته لا شيء يقْهَرُه بالموازنة، وأمَّا طعمُه فحلْو، وأما طَبْعُه فهو شكل الهوى.

قال خالد :

فأخْبِرْني عن رائحته قبل أن يُدبَّر[٢٦]، فزفره مبينه، وأما التدبير فهو الذي تقول فيه الحكماء إنَّ هذا الماءَ يذهبُ برائحة[٢٧] الميت الذي يشبه رائحة الفأر، وفيه يقول مرقونس الملكُ للحكيم علِّمْني ما أسماؤها، قال أيها الملك أف وتف، وربما سماها العلماء بألْفِ اسم، وعملوا فيه منافعَ كثيرة، وجهلوه ولم يعلموا أنَّه هو، ألا ترى إلى قول الحكيم ربَّما دبَّر والمُدَبِّرُ عمرَه كلَّه ولا يعلم أنَّه معه في جانب البيت، ثُمَّ عند التمام تطيب رائحتُه، ولا (يبقى) فيه من الكدر والزَّفورة شيء.

قال خالد :

فأخبرني عنه - أرخيص هو أم غالٍ.

قال (أي مريانس) له :

اقبل على قول الحكيم الصالح إذ يقول إنَّ علْمَنا من شيءٍ واحدٍ، فاعْقِل أيها السامع، واستعمل فِكْرك، وإيَّاك أن تقع في الأشياء

الغريبة، وأعلم أن الكباريت والزرانيخ تحترق وتتفرق ولا تثبت، وأنَّ الزئبق على كل حال أبقى، وغير ذلك من العقاقير إذا شمَّ النار احترق فكيف يُرجى خيرٌ (من) شيء إذا دخل النار تفرَّق واحترق وصار فحماً. والحجارة لا تدخل في الأجساد، ولا تغوص فيها لأنَّها، أجساد فلا تغترّ بها، ولكن انظر إن أحسنت تدبير الظاهر حتى تُصيِّره باطناً، والباطن حتى تُصيِّره ظاهراً، وإلاَّ فكفّ يَدَكَ عن كِيسك، فإنَّ كلَّ شيءٍ يُشترى[٢٨] بالثمن فهو باطل.

قد بيَّنت لك وأعْلَمْتُكَ الذي يجب لك عليَّ، وما حملتني على أن بيَّنت لك ذلك إلا رحمة الرهبان الذين أُخرجوا من ديارهم في طلب هذه الصنعة، والناس قد ضيَّعوا أهلهم وديارهم وأولادهم وأفنوا أعمارهم، وجعلوا عنايتهم فيما لا يرد عليهم ضرّاً، فإيَّاك والنفقة، فإنَّ العلم التام ليس فيه نفقة، ولا يُشترى بثمن، وفي ذلك يقول زوسيم لأوناسيه : أُحذِّرك أن تغرمي في أشياء[٢٩] وهي العقاقير التي تُسمى صنعة الذهب، وقال أيضاً من التَمَسَ سرَّ هذا الحجر فهو أَمِنٌ بمنزلةِ من أراد أن يَصْعَدُ سُلَّماً بغير درجٍ، فإنَّه يسقط على وجهِه.

قال خالد :

مفقود هو أم موجود.

قال (أي مريانس) :

هو كما قال الحكيم الغني والفقير، والشريف والوضيع، والمسافر والمقيم، وفي الطريق يُطرح، وفي المزابل يُوجد ويُوطى ويُحتقر به، ما أوحش ما احتقرت به الجُهَّال، ولم يعرفوا قَدْره، وأَكْثَر منه الحكماء وأجلُّوه، واعلموا أيها الحكماء أنَّه[٣٠] واحدٌ مكنوزٌ مخزونٌ فيه الطبائع الأربع، وهو أقوى الطبائع.

وقالت ماريه : إنَّا كتمنا سرَّنا عن السُّفهاء، وأبديناه للحكماء، وسرُّنا واحد مطروح في المزابل، لكنَّه لا يُعلم حتى يظهر ويخرج، ثمَّ ترجع إليه رُوحُه وتسكن فيه. وقال أيضا إنَّه سرٌّ ظاهر عظيم مكتوم محجوب عن السُّفهاء، معروف عند الحكماء، فاحتفظوا به، ففي الحفظ به تتشرَّفون فإنَّه مرتفعٌ مكَّرمٌ، فينبغي أن لا يُهان من أجل أنَّ الله عزَّ وجلَّ كرَّمه، وهو في مكانٍ يلقي كل واحد يطاؤه برجله، فهذه كرامة من الله عز وجل، إهانة حتى لا تعرفه السفهاء، وهم يتحسَّرون منه، وهو أطهر منهم، لأن الله تعالى جعل فيه سراً مكنوناً.»

قال خالد :

فهل تعرف حجراً يشبهه، ويعملُ عملَه لاجتماعِ الطبائعِ الأربعِ فيه، أهو يشبهُ الدنيا وتركيبها.

قال (أي مريانس) له :

ليس في الدنيا حجرٌ غيرُه يُشبهه في عمله وطبائعه، ولم يعمل حكماؤنا إلاَّ منه ولو التُمِسَ العملُ من غيره لما استقام لهم تدبيره، ولا طاوعهم، والناسُ في هذا الأمر على أربع منازل :

إمَّا رجلٌ أُودِعَهُ فكَتَمَه ولا يُخبرُ به إلاَّ لمن استحقه، وإمَّا رجلٌ لا يطلب منه شيئاً، وتِرْكُ العاقِلِ طَلَبَ الحكمةِ عجْزٌ وضعفُ رأْيٍ منه،

وإمَّا رجلٌ يبتدع تدبيراً وعلاجاً من ذات نفسه، فذلك الهَالك المُهلك،

وإمَّا رجلٌ علَّم نفسه، وفرَّغ قلْبَه، وصرَف هِمَّتَه في جميع كتبِ الحكماء، وواظبَ على قراءتها، ودَاوَم النظرَ فيها، ووفَّقه الله لذلك، وألْهَمه بما اتضح له منها، شكَرَ الله تعالى عليه، وما أُشكل عليه منها رَغَب إلى الله عزَّ وجلَّ تَضرُّعا إليه، وسأله أن يكشِفَ له، ويفتَح له ما عَجز عن فهمِه.

فلمَّا سمع خالد منه هذا القول، لم يزل مُنكبًّا على قراءة كُتب الحكماء، ناظراً فيها، مُقبلاً عليها، يقيس بعضَها على بعض، ويستشهد ببعضها على بعض، حتى وَهَب الله له معرفة ما التمسه.

ثمَّ قال خالد لغالب :

اعلم أنَّه لا يتعلم علمَ مريانس إلا العاقل الموفَّق، وبالله توفيقي، وبه نستعين. الْزَم يا غالب هذا الشيخَ، واحْفظْ ما تراه منه، فإني أخاف أن يهلك قبل أن آخذ علمه، ولإن هَلَك قبل ذلك إنها لخسارة، وأنا أرجو أن يغفينا الله عز وجل، ويهب لنا علماً بتفضُّلِه وجُودِه...»

وهنا نجد على الهامش الأيسر لهذه الورقة السطور الآتية : «نسخة»

«من الخمير ربع جزء، واعلم أنَّ خميرَ الذهبِ ذهب، وخميرَ الخيرِ منه، ولا يصلح إلا به، واْجعل هذا الربعَ جزءًامن الخمير مع خمير الذهب، ومن خمير الخمير ما يصلح به، واحملهم على الطبخ.»

ونتابع كلام مريانس حيث يقول :

«حتى إذا صارُوا شيئاً واحداً فأبدأ على بركة الله وعونه في الغسل، وهو أن تصُبَّ عليه جزءاً من السمِّ وتطبخه به ملياً ثلثه، وانظر لا ينقص من إنائه أياًّ من شيء ولا تغفل عن أمر النار لئلا يشتد نارها، فَتهْلك قِدْرُك، وتدمر على ما فيها بما ترجو خيره، ثم اغتد إلى قِدْرك بعد سبعة أيام، وانظر إلى الإكسير، فإن كان شرب الجزء الذي جعل فيه السرُّ، فاسْقِهِ جزءاً آخرَ من بياضِ البيضِ، وزدْ في قوة نارك قليلاً حتى يشربه، فإذا عاد إلى اليبس فاسْقِهِ من الماءِ النقي كما فعلْت في الأولِ، وافْعل به ذلك من السَّقي

في الطبخ حتى يستوعب ما كان تقيَّاه من الماء، ولا يبقى منه شيءٌ، فعند ذلك تظهر الأزهارُ وتختلف الألوان، ويلبَس الإكسير لباسَ المَلِك، ويستلذُّ العذَابَ، ويَصْبر على الحرِّ الشديد واحداً(٣١) وعشرين يوماً، وهذا كلُّه موجودٌ في كتب الحكماء، واطلبه فإنَّك تجدْه مبيَّناً مشروحاً واضحاً، فاكْتَفِ بقولي هذا أيها الأمير أرْشَدَك الله، فإنَّك تُدْرِك مطلوبَك، وتنالَ من الدنيا حاجَتَك، بتطول الله عليك، وتوفيقه إياك.

قال خالد :

فهل فرغ التدبير، أو بقي منه شيء تخبرني إياه.

قال (أي مريانس) :

يا خالد – قد فَرَغ لمن أحبَّ الاختصار، ولمن أحبَّ الفائدةَ فلْيسقِه من الماء الخالد يكون مُعَداً له عنده، فإنَّه يزيد صبغاً وقوة إلى أن اكتمل أيها الأمير.

واعلم أنَّه من يزيد يزيد في صبغه بلا نهاية، ويشرب كلَّما سَقَيْتَه بلا نهاية.

فتعجَّب خالد من ذلك طويلا، ثم أقام مريانس عند خالد إلى أن أقام العلم عياناً، وبلَغ من العلم والعمل بُغْيَته، فرفَض الدنيا، وانْحاز عمَّا كان عليه أبوه وجدُّه من أمر الخلافة، وهيَّأ(٣٢) له ظاهر مدينة حِمْص قصراً، وهو المعروف إلى هذه الغاية بقصر خالد، ويقولون كان نزهة خالد مع أهل الفقر والضعفاء والمساكين والغرباء حتى خرج من الدنيا.

وقالوا إنَّ خالداً عمل في ذلك القصر بمدةٍ قريبة على هذا التدبير، وعلى هذه الصِّفة من هذه الرسالة بقول مريانس ماله نهاية، وبذل وأعطى للناس، وأنفق في سبيل الله، فمن تكون له نيَّةٌ للخير والسَّداد والصلاح والكرم، فيرزقه الله عز وجل بحُسْن نِيَّتِه، وهذه وصفة خالد، وأفنى عمرَه بعد تمام عمِله وحصولِ مقصوده، ولَحِق بمن مَضَى من الجيال، وقَبْرُ خالد ظاهر حمص، ظاهر الباب المعروف بباب الرستن بالقرب من قصره.

ونسأل الله الجود علينا بمعرفتِه وعافيتِه وجزيل عطاه، والمواهب لنا.

قال الكاتب : قد بيَّن مريانس في هذه الرسالة وسَتَر، وأبنع مذاهب الحكماء، ونَطق بكلامهم، فقولُه بيِّنٌ للآبـه(٣٣) مستورٌ عن الجهلة، والخير بيد الله تعالى ثمَّ إنَّ خالداً عَمَد إلى تصنيف ديوان أفْهَم بِهِ جماعةً من طلبةِ هذا العلم، ونحنُ نبتدي بعون الله ونُبينَّه، ونكتُب أشْعَاره، لأنَّه لم يسبقه سابق، ولا تقدَّمه متقدم إلا كان مُقَصِّراً عنه لأنَّه سَبَك أقاويلهم ونَظَمَها،

وأتى بأمثالهم وأخبارهم، وفسّر أرْمَازهم، وشرح أَلغَازهم بأحسن لفظ وعبارة.»

وفي ختام هذا الحديث تجدُر الإشارة إلى أنه قد وردت في هذه المقدمة النثرية للديوان أسماءُ عددٍ من الحكماء منهم :

«هِرَقْل المَلِك، وإسطانس، وسَرْجس الراهب، وهِرْمس، وفِيثَاغُورس، وأرس، وزُوسِيم، وأوثَاسِيه، ويُوسانيه (أوبوسانيه)، ومَارِيه.

ومن المواد التي أشار إليها المخطوط نذكر ما يلي :

«النحاس، والملح، والنطرون، وبوريطسا، والكبريت، وأبار النحاس، الزئبق، والحجر المعراوي الأرجواني، والياقوتة الحمراء، وحجر العصفر، والسيلقون، والزرانيخ، والأكسير، والماء الخالد.

لعلَّ هذه الدراسة المقتضبة لنشأة صنعة الكيمياء، أو إن شئت البداية الأولى للحكمة الآلية، لعلّها تكون قد ألقت بعض الضوء على عملية انتقال المعارف الكيميائية من مدرسة الإسكندرية إلى علماء العرب والمسلمين، وأن تكون قد أماطت اللِّثام عن أُولى عمليات نقل العلوم إلى العربية، حيث كانت الكيمياء أول ما نُقل إلى اللسان العربي.

إنَّه وإن كانت الكيمياء قد بدأت مُتَأثِّرة ومدفوعة بفكرةِ إمكان تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة إلا أنَّ التقدُّم الذي أحرزَتْه المدرسة الإسلامية العربية في مجال التفاعلات الكيميائية، والعمل بأوزان مُقدَّرة وأزمنة مقاسة، والاتجاه من البداية إلى الاعتماد على التدبير – أي التجربة – والممارسة والملاحظة والاستقراء والقياس، كل ذلك قد حوَّل هذه الصنعة إلى علم ذي أصول، وجعل للبحث منهاجاً علميّاً سبقت به المدرسةُ الإسلامية حضارةَ الغربِ بمئات السنين.

● الهوامش ●

(١) مُصوَّر بدار الكتب القطرية بالدوحة برقم ميك ١٤٢، ويقع في ١٩٠ صفحة.

(٢) في الأصل : اصح

(٣) الجزء الثاني، صفحة : ٢٢٤

(٤) هو وليُّ الدين، أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون (٧٣٢ ٨٠٨هـ) = (١٣٣٢ - ١٤٠٦م).

(٥) طبعة دار الفكر ببيروت، صفحة : ٥٠٥.

(٦) مثال ذلك : «مقالة مريانوس الراهب لخالد بن يزيد في الكيمياء»، ابن خلكان - ٢ :٢٢٤، كشف الظنون لحاجي خليفة ٢ : ١٧٨٤، كذا «رسائل خالد لمريانوس الراهب»، مخطوط بمكتبة شهيد علي.

(٧) مُصوَّر بدار الكتب القطرية بالدوحة - برقم : ميك - ١٤٢، ١٩٠ صفحة.

(٨) لعلّ اسمه الميقاتي.
(٩) الصفحة الرابعة.
(١٠) في المخطوط : كذلك
(١١) في المخطوط : خالد
(١٢) في المخطوط : متنزه
(١٣) في المخطوط : رأ
(١٤) في المخطوط : لضوءه
(١٥) في المخطوط : أباءنا
(١٦) في المخطوط : السماية
(١٧) في المخطوط : كذالك
(١٨) في المخطوط : اسم
(١٩) في المخطوط : أحمرا
(٢٠) في المخطوط : أحمرا
(٢١) في المخطوط : خير
(٢٢) في المخطوط : للامر
(٢٣) في المخطوط : باقيا.
(٢٤) في المخطوط : كان.
(٢٥) يظهر أن الناسخ قد فاته جزءٌ من الحديث، حيث إنَّ الكلام التالي يُشكِّل جانباً من إجابة مريانس.
(٢٦) يتطلب سياق الحديث أن يكون الكلام التالي هو ردُّ مريانس الحكيم على سؤال الأمير خالد.
(٢٧) في المخطوط : برائحت.
(٢٨) في المخطوط : يشترا
(٢٩) في المخطوط : شياء
(٣٠) في المخطوط : أن
(٣١) في المخطوط : واحد
(٣٢) في المخطوط : وهي.
(٣٣) في المخطوط : للايه.

The writers' views do not necessarily reflect those of the magazine

Annual Subscriptions

— Saudi Arabia: 20 Riyals.

— Arab Countries: The equivalent of 4 issues price.

— Non-Arab Countries: US 6 $.

- **Articles can not be returned to authors whether published or not.**
- **Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.**

• PRICE PER ISSUE •

— Saudi Arabia	**: 3 Riyals**
— U.A.E.	**: 4 Dirhams**
— Qatar	**: 4 Riyals**
— Egypt	**: 40 Piastres**
— Morocco	**: 5 Dirhams**
— Tunisia	**: 400 Millimes**
— Non-Arab Countries	**: 1 U.S.$**

• Distributors •

Saudi Arabia: Al-Greisy Distributing Est., P.O. Box 1405, Riyadh, Tel.: 4022564

Abu-Dhabi: P.O. Box 3778, Abu Dhabi, Tel.: 323011

Dhubai: Dar-Al-Hikma Library. P.O. Box 2007, Tel.: 228552

Qatar: Dar-Al-Thakafa, P.O. Box 323, Tel.: 413180

Bahrain: Al-Hilal Distributing Est., Manama, P.O. Box 224, Tel.: 262026

Egypt: Al-Ahram Distributing Est., Al-Gala'a Street, Cairo, Tel.: 755500

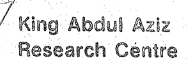
Tunisia: The Tunisian Distributing Company 5, Nahg Kartaj.

Morocco: Al-Sharifia Distributing Company, P.O Box 683, Casablanca, 05.

IN THE
NAME OF ALLAH.
THE MERCIFUL.
THE BENEFICENT







King Abdul Aziz Research Centre

— Established by a Royal decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.
— Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.



Objectives:

— To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.
— To issue a cultural magazine carrying its name.

ADDARAH.
— In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.

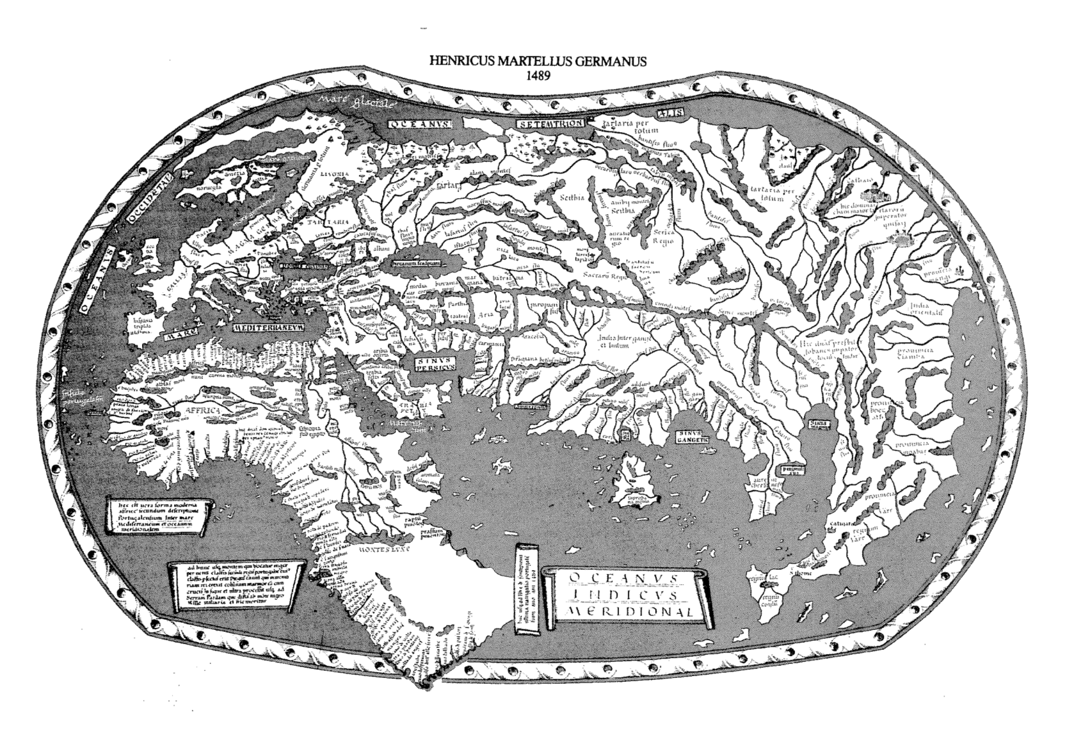
An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

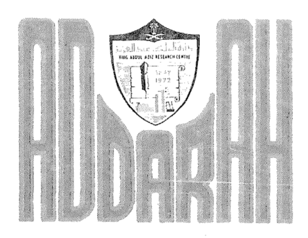
No. 3 • Rabi' II, Jumada I,II 1409 A.H.
Year 14 November, December 88, Jan. 1989 A.D.

P.O. Box 2945 Riyadh 11461 • Kingdom of Saudi Arabia

• Facsimile No: 00/966/4417020 •

HENRICUS MARTELLUS GERMANUS
1489



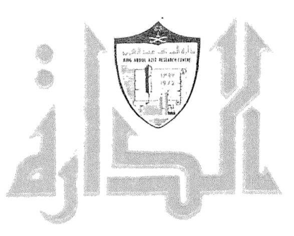


ADDARAH

An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

PORTUGAL

No. 3 ● Rabi' II, Jumada I,II 1409 A.H.
Year 14 November, December 88, Jan 1989 A.D.



مجلة فصلية مُحكّمَة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز بالرياض

العدد الرابع ● رجب، شعبان، رمضان ١٤٠٩هـ

السنة الرابعة عشرة فبراير، مارس، أبريل ١٩٨٩م


يا أيها الذين آمنوا
كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون
البقرة - ١٨٣ -







دارة الملك عبد العزيز

أنشئت بمقتضى المرسوم الملكي الكريم رقم م/٤٥ في ١٣٩٢/٨/٥هـ كهيئة مستقلة ذات شخصية اعتبارية، يديرها مجلس إدارة له كافة الصلاحيات اللازمة لتحقيق أهدافها.

والغرض من انشائها: خدمة تاريخ المملكة وجغرافيتها، وآدابها، وآثارها الفكرية والعمرانية بخاصة، والجزيرة وبلاد العرب والإسلام بعامة وذلك عن طريق إنجاز البحوث ونشرها، وجلب الوثائق والمخطوطات وتحقيقها، وإصدار مجلة تحمل اسمها.

كما أنها "المركز الوطني للوثائق والمخطوطات" بمقتضى الموافقة السامية رقم ٥/١٢٦٠٨ في ١٣٩٦/٥/٢٠هـ.

مجلة فصلية مُحكمة تصدر عن دارة الملك عبد العزيز

العدد الرابع ● السنة الرابعة عشرة ● رجب - شعبان - رمضان ١٤٠٩هـ

ص.ب ٢٩٤٥ - الرياض : ١١٤٦١ - المملكة العربية السعودية

رقم الفاكسيميلي : ٠٠/٩٦٦/١/٤٤١٧٠٢٠



ترسل البحوث باسم
رئيس التحرير
☎ : ٤٤١٧٠٢٠

ترسل الاشتراكات باسم
الأمين العام للدارة

الإدارة والتحرير
☎ : ٤٤١٢٣١٦ – ٤٤١٢٣١٧

آراء الكتّاب لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

● ترتيب البحوث داخل العدد تخضع لأسباب فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

● لا ترد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر..

● ترسل البحوث سريا إلى محكمين ويتم نشرها بعد النظر في صلاحيتها للنشر.

*** الاشتراكات السنوية ***

ـ ٢٠ ريالا للاشتراك السنوي داخل المملكة العربية السعودية.
وفي البلاد العربية ما يعادلها.
ـ ٦ دولارات خارج البلاد العربية.

قيمة العدد

السعودية : ثلاثة ريالات ـ الإمارات العربية أربعة دراهم
قطر : أربعة ريالات ـ مصر ٤٠ قرشا ـ المغرب خمسة دراهم ـ تونس ٤٠٠ مليم
خارج البلاد العربية : دولار للعدد

الموزعــــــون

● السعودية : الشركة السعودية للتوزيع
ص.ب ١٣١٩٥ جدة ٢١٤٩٣ ت ٦٦٩٤٧٠٠

● أبو ظبي : مكتبة المنهل
ص.ب ٣٧٧٨ أبو ظبي ـ ت ٣٢٣٠١١

● دبي : مكتبة دار الحكمة
ص.ب ٢٠٠٧ ـ ت ٢٢٨٥٥٢

● قطر : دار الثقافة
ص.ب ٣٢٣ ـ ت ٤١٣١٨٠

● البحرين : مؤسسة الهلال للتوزيع
ص.ب ٢٢٤ المنامة ـ ت ٢٦٢٠٢٦

● مصر : مؤسسة الأهرام للتوزيع
شارع الجلاء ـ القاهرة ت ٧٥٥٥٠٠

● تونس : الشركة التونسية للتوزيع
5 نهج قرطاج

● المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع
ص.ب 683 الدار البيضاء 5.



خادم الحرمين الشريفين في المنطقة الشرقيــة

• صورة الغلاف • ص ٢٠٦، ٢٠٧،

في هذا العدد

اللغة إعراب.. والأرض تعريب..



● بقلم رئيس التحرير ●

واللغة ألفاظ نعرب بها عما نريد، أو هي عطاء المعرفة، نقرأها، نمثلها إذا ما هضمناها، ثم نُعْرِبُ عنها، في حديث نرسله أو نكتبها على قرطاس، غير أن هذه اللغة الشاعرة والتي هي عنوان العروبة قد لا تحفظ نفسها إذا غابت عن أرضها إن شرَّقت أو غرَّبَت، ولكن الأرض العربية هي التي تحفظ العروبة لغة وسماتاً واتجاهاً، والأرض العربية لها حدٌ معروف، فهي التي تصنع التعريب لإنسانها، والتي هي الصوَّانة لعروبة إنسانها من عمق عروبتها.

ولقد قلت من قبل لقد شَرَّقَ الفتح فلم يُعَرِّبَهُ وإن اهتدى إنسان الأرض لدين الإسلام، وغَرَّبَ الفتح فَعُرِّب، فإذا غرب السويس هو العربي تَفَصَّحَتْ اللغة العربية بجندي الفتح وتأصَّلت فصاحة اللغة بموجة بني هلال وسليم، فالذين عابوا بني هلال فقالوا إنهم خَرَّبوا، رَدَّ عليهم ابن باديس العربي عروبة حِمير بقوله :

(لإن قيل إنهم خَرَّبُوا، فلنقل إنهم عَرَّبوا فالفاتح الأول والهلالي بعد، عرَّبوا اللسان وإنما الأعراق لم تكن إلا العربي من عروبة الأرض.

فالأرض شَرْقُها من شرق الفرات والخليج الأزرق وغَرْبُها على الشمال الأفريقي على المحيط الأطلسي حول الوطأة الأخيرة لذي القرنين المصعب الحارس اليمني القحطاني بل الحِميري، ومن حول وطأة عقبة بن نافع الفهري ويعني القرشي.

ويحتاج الأمر إلى تفصيل نؤكد به التأصيل، فالرومان لم يستطيعوا فرض سلطان العُجمَه بعد أن بسطوا سلطانهم في شمال الجزيرة العربية يعني الشام كلها، كما بسطوا هذا السلطان على جنوب البحر الأبيض من غرب السويس إلى ساحل المحيط، بسطوا هذا السلطان استعماراً واستغلالاً كإمبراطورية عظمى في ذلك الوقت، نِدّاً لإمبراطورية عظمى كذلك ألا وهي

إمبراطورية الفرس، غير أن هذا السلطان لم يفرض سلطان الأعجمية على الأرض العربية شامها ومصرها، وكل مغربها، ولم يكن الصّوان للعروبة على أرضه هو الإنسان العربي وحده، وإنما هي الأرض العربية لا تقبل إلا عروبتها.

والعراق استغول عليه سلطان الفرس ولكنه بقي عربياً، لأن الأرض صوّانة لعروبتها، حتى أن العراق الذي كان كلدانيا بابليا أبت أرضه إلا أن تستحوذ على العابرين هؤلاء من ولد عابر بن شالخ بن أرفخشد بن سام إلا أن تأخذه أخذاً لتجعل من وراثته للسامية مسيرتها إلى العروبة، فإذا هم الأنباط أصحاب الرس، وإذ هم يرحلون من عراقهم عبر الصحراء فأنجدوا ليكونوا عرباً، بعد حين وصلوا إلى وادي القُرى .. يرثون ثمود .. يكملون حضارة ثمود، فإذا هم في البلقاء ينحتون الجبل، فإذا هم في سلع البتراء كأنما حضارتهم في البتراء صورة طبق الأصل من حضارة ثمود (الذين جابوا الصخر بالواد).

ولقد أذابت الأرض العربية لهجتهم الكلدانية وإن بقيت منها ألفاظ : (كأنطى بمعنى أعطى، أو ناطرك بمعنى أنتظرك أو هي الناطور بمعنى الحارس).

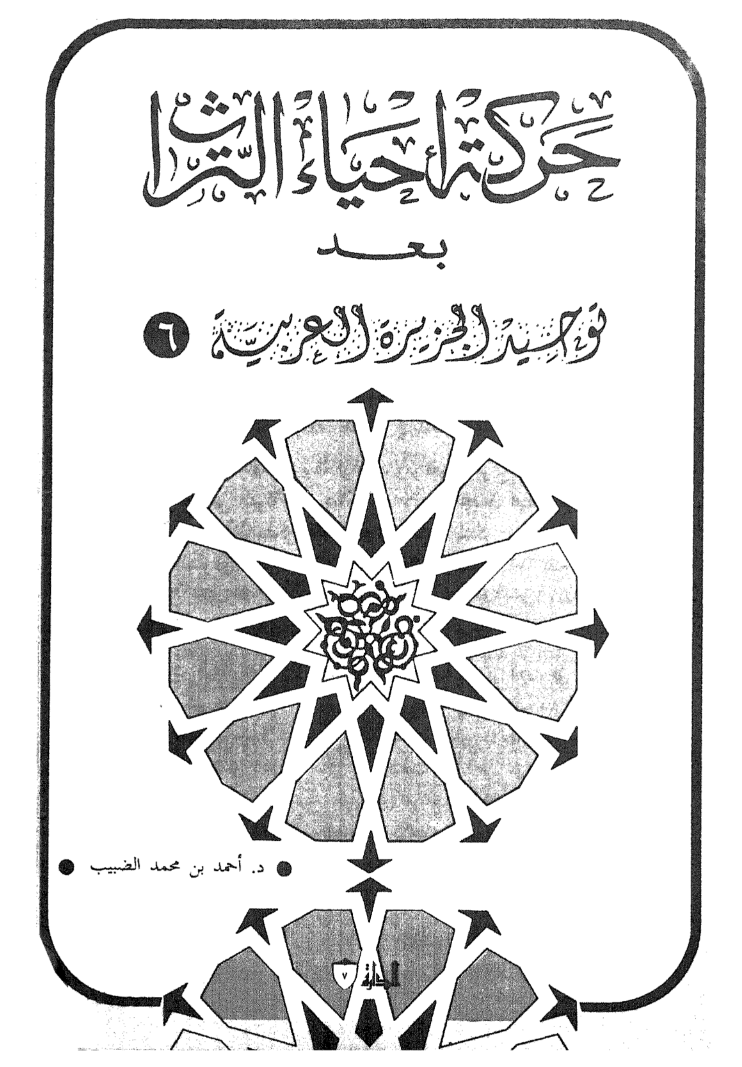
ونأتي إلى المغرب أعني غرب السويس فإذا الأرض صانت عروبتها، وما كان الإنسان هو المُعَرِّب وإنما هي الأرض، والبرهان على ذلك أن موريتانيا وكل المغرب بقي عربياً أما مالي والسنغال (سنهاجة)،وبقيت من أرض أفريقيا انتشر فيها الانسان العربي ولكنه لم يُعَرِّب ناسه، ومثل آخر لو أن سيبويه وابن المقفع ومن إليهم لو تعلّموا اللغة في فارس أيصبحون أئمة وأحدهم إمام اللغة العربية سيبويه، والآخر إمام العربية ابن المقفع، وقل ذلك على أبي نواس؛ فالبصرة والكوفة وما إليهما كأرض تأصَّل بهم اللسان العربي، فليس هو الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي وإن علم سيبويه بالذي أعطى سيبويه إمامة اللغة.

قد ينطلق لسانه بالتعليم ولكن موهبة التذوق لقانون اللغة واحتراف التدقيق لمفردات اللغة، لا أنكر أن التعليم له أثر، ولكن الأرض هي المُؤثِّر الأول.

وهكذا فأرضنا العربية إن توحدت جغرافياً فإنها تبكي الآن حينما تفرقت إقليمياً، ولكن عروبة الأرض ما زالت إمبراطورية، وعروبة اللسان ما زال إمبراطورياً، وأرجو ألا أعود إلى هذه الكلمة مرة أخرى ألا وهي :

«القومية شعوبية العرب، والشعوبية قومية الفرس»

● محمد حسين زيدان ●



حركة إحياء التراث
بعد
توحيد الجزيرة العربية ٦
د. أحمد بن محمد الضبيب
الدارة ٧

كتب الجغرافية (القسم الأول)

إن مطبوعات التراث في المادة الجغرافية قليلة نسبياً إذا ما قورنت بنظيرتها في المادة التاريخية .. والمؤلفات الحديثة في جغرافية الجزيرة والحديث عن أعلامها وأماكنها ليست قليلة، ولكن القليل هو نشر النصوص القديمة المتعلقة بذلك، ولعل المادة المستقلة في كتب والتي تتعلق بالجزيرة العربية ليست من الكثرة بالقدر الذي يجعلها تنافس المادة التاريخية عبر العصور نظراً للامتداد الزمني المتعلق بالجزيرة العربية عبر التاريخ وانحصار الرقعة الجغرافية في المكان المحدد على مرور الزمان.

غير أن الاهتمام بجغرافية الجزيرة، مواضعها ومواقعها، ومرابع الشعراء فيها لم يكن فيما يبدو ظاهراً قبل الدولة السعودية، فنحن لا نكاد نجد في محيط الجزيرة العربية مؤلفات تختص بالجغرافيا بشكل عام، وبجغرافيا الجزيرة بشكل خاص في العهد الذي سبق العهد السعودي. ولا شك أن الفترة العثمانية لم تكن صالحة للبحث في هذا الموضوع. إلى جانب أن العناية بمثل هذه الأمور تستلزم وعياً وطنياً وثقافياً معيناً لم يكن فيما يبدو سائداً في البيئات التي لم تكن تتصل بالأصول التراثية إلا بقدر يسير.

لقد كانت البيئة الثقافية في بداية عهد الملك عبد العزيز تُعين على أن يلتفت الباحثون إلى كثير من الموضوعات المنسية. ولعل بعضها تم الاقتراب منه بفعل التطور الذي لامس الدولة، بل لا نكاد نبالغ إذا قلنا إن تباشير الانتقال من بيئة تقليدية إلى بيئة متطورة تتلمس الجديد الممكن قد رشحت كثيراً من الموضوعات للظهور، فالبدء باستعمال اللاسلكي، وتنظيم البريد بين مواقع المملكة المختلفة، ونشاط جباة الزكاة، وانتشار المصالح الحكومية وتنظيمها، والاهتمام بالأمن الشامل، وغير ذلك من الأمور التي تمس إليها مصلحة الدولة إلى جانب التطلعات الأدبية والعلمية قد جعلت الاهتمام ينصرف إلى موضوع الجغرافيا، دراسةً وتحقيقاً وتأليفاً.

ومنذ عهد مبكر نجد بعض الأبحاث التاريخية والجغرافية تنشر في الأعداد المبكرة من صحيفة أم القرى يتعاور على كتابتها رشدي ملحس، وعبد القدوس الأنصاري وحمد الجاسر.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن رشدي ملحس كان من الأوائل الذين لفتوا الأنظار إلى كثير من الموضوعات الجغرافية والتاريخية[1]، فقد نشر فصولاً من كتابه «معجم منازل الوحي» في المنهل[2]، وألّف كتاباً في منازل المعلقات حقق فيه ما يقارب ١٥٠ منزلاً مما ذكر في المعلقات العشر، إلى جانب كتابه الذي نشر سنة ١٣٤٩هـ بعنوان «معجم البلدان العربية -الحجاز ونجد وملحقاته».

كما أشار حمد الجاسر إلى أن رشدي ملحس أول من لفت نظره إلى أهمية كتاب «بلاد العرب» للغدة الأصبهاني وذلك بما نشره من أبحاث تتعلق بالجزيرة، كان في كثير منها يستشهد بنقول من هذا الكتاب، وينسبها إلى الأصمعي[3]. وقد حقق رشدي ملحس الكتاب ولكنه لم يتهيأ له نشره.

ونجد محمد بن بليهد يبدأ في تأليف كتابه «صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار» من واقع ملاحظاته ومشاهداته والطريف أن من أسباب تأليف هذا الكتاب - على ما ذكر مؤلفه - أن الأمير فيصل بن عبد العزيز آل سعود (الملك فيصل فيما بعد) عندما زار أمريكا لحضور مؤتمر سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥م «تشرف بالسلام على سموه كثير من رجالات الأدب العربي في المهجر، ولما آنسوا من سموه صفات العربي النبيل ... أبدوا لسموه ... ما يشعرون به من حاجة ملحة إلى معرفة ما ورد في الأشعار الجاهلية، وخاصة المعلقات من الأودية، والجبال والمياه والتلول والرمال. والرياض، والبلدان العامرة والدارسة، ومعرفة ما بقي منها إلى يوم الناس هذا على اسمه الأول، وما اعترى اسمه شيء من التغير، وذكروا أن في هذه المعرفة عوناً للأديب الذي يتمرس بدراسة آثار أولئك الشعراء الخالدة آثارهم»؛ وقد استجاب الأمير لهذه الرغبة فأمر المؤلف بأن يكتب في هذا الموضوع[4]، كما ذكر المؤلف من الأسباب التي دعته إلى التأليف وجود قوم «أشرب الله قلوبهم حب العرب والعربية ما فتئوا يثيرون اهتمامه لهذا البحث ومنهم الأستاذ رشدي ملحس الذي كتب إليه كتاباً يقول فيه : يهمني جداً معرفة حدود الأماكن التي ورد ذكرها في المعلقات العشر، وقد عنيت لأجل ذلك بجمع ما تيسر تحقيقه، وبما أنك من الخبيرين بمثل هذه الأمور جئت بكتابي هذا أرجوك مساعدتي في هذا البحث، وأن

تكتب إليّ مطولاً عما لديك من التحقيقات عن هذه الأماكن مع بيان حدود كل منها، وتعريفها تعريفاً وافياً» وأرفق كتابه بقائمة فيها أسماء المواضع التي أُشكلت عليه(٥).

ثم تولى وزير المالية عبد الله السليمان الحمدان نشر الكتاب على نفقته، فأنت ترى أن الدولة ممثلة بأمير خطير من أمرائها قد طلبت تأليف هذا الكتاب، وأن المثقفين العرب داخل المملكة وخارجها كانوا يطالبون بموضوعه، وأن وزير المالية قد أمر بطبعه، فالموضوع إذن كان حياً في أذهان الجميع وخاصة من كان منهم على رأس السلطة، والمتتبع للتأليف في هذا المجال يجد أن مؤلفات الأدباء العرب في بداية عصر النهضة قد حاولت إعادة اكتشاف الجزيرة وبلاد الحرمين الشريفين على وجه الخصوص، لا على أساس جغرافي وحسب، وإنما على أساس سياسي واجتماعي وثقافي مختلف، فصدرت في تلك الأيام كتب لرحالة أو لأدباء كبار يحتلون الساحة الفكرية على مستوى العالم العربي، كخير الدين الزركلي الذي وصف رحلته إلى الجزيرة في كتابه «ما رأيت وما سمعت بين سنتي ١٩٢٠ و ١٩٢١»، وأمين الريحاني، الذي صدرت الطبعة الأولى من كتابه «ملوك العرب» في بيروت سنة ١٩٢٤م والأمير شكيب أرسلان الذي كتب كتابه «الابتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف» والذي وصف فيه رحلته إلى الحج سنة ١٣٤٧هـ، ومحمد حسين هيكل الذي سجل رحلته إلى مكة في كتابه «في منزل الوحي» وصدرت طبعته الأولى سنة ١٩٣٧م. وحافظ وهبه في كتابه «جزيرة العرب في القرن العشرين» الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م. وفؤاد حمزة في كتابيه «قلب جزيرة العرب» الذي صدر سنة ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م و «في بلاد عسير» الذي صدر سنة ١٩٥١م، وعبد الوهاب عزام في كتابه «مهد العرب» الذي كتب مقدمته سنة ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م وصدر سنة ١٩٥٥م، وقد دعا عبد الوهاب عزام في مقدمة هذا الكتاب إلى أن تبعث جامعة فؤاد الأول بعثاً من المؤرخين والأدباء والجغرافيين والمهندسين ليضعوا مصورات للجزيرة، ويبينوا المواضع التي ذكرت في التاريخ والأدب، ويحققوا أمكنة الوقائع التاريخية، ومنازل القبائل القديمة(٦).

نقول إذا تأملنا ذلك كله تبين لنا أن جغرافية الجزيرة العربية كانت موضوعاً حياً في أذهان الأدباء العرب، ولا شك أن لذلك أثره على الحياة الفكرية داخل الجزيرة العربية.

ولم يكتف ابن بليهد بتأليفه صحيح الأخبار وإنما أتبعه بكتاب آخر أسماه «ما

تقارب سماعه وتباينت أمكنته وبقاعه» ألفه سنة ١٣٧٤هـ/١٩٥٤م جمع فيه الأسماء المتشابهة في الرسوم المختلفة في المكان، وقد ظل هذا الكتاب حبيساً في مخطوطته حتى نشره محمد بن سعد بن حسين في الرياض (بلا تاريخ) عن نسخة وحيدة بخط المؤلف يحتفظ بها ابنه عبد الله. وقد تبين أن الكتاب ليس كاملاً، نظراً لأن المؤلف كتبه في آخر حياته.

وبعد ابن بليهد ينهض التأليف في الجغرافيا نهوضاً ملحوظاً، من خلال أعمال رائد علم المواضع في الجزيرة العربية حمد الجاسر الذي لم يكتف بنشر كتب الأقدمين، وإنما قدّم مشروعاً متكاملاً للتأليف في جغرافية مواضع الجزيرة العربية أسماه «المعجم الجغرافي للمملكة العربية السعودية» والذي كتب الجاسر من أقسامه حتى الآن ثلاثة مؤلفات هي :

١ - المقدمة في جزئين(٧).

٢ - شمال المملكة، (إمارات حايل والجوف وتبوك وعرعر والقريات) في ثلاثة أجزاء(٨).

٣ - المنطقة الشرقية، البحرين قديماً(٩).

وشاركه في هذا المشروع مجموعة من الأدباء والكتاب، فكتب سعد الجنيدل القسم الخاص بعالية نجد (وهي تشمل إمارات الدوادمي والقويعية والخاصرة وعفيف ووادي الدواسر وغيرها) في ٣ أجزاء(١٠)، كما كتب محمد بن ناصر العبودي القسم الخاص ببلاد القصيم في ٦ أجزاء(١١)، وكتب محمد بن أحمد العقيلي القسم الخاص بمنطقة جازان(١٢)، وكتب عمر غرامه العمروي القسم الخاص ببلاد رجال الحجر(١٣)، كما كتب ما يخص بلاد بارق(١٤). وألف علي بن صالح الزهراني القسم الخاص ببلاد غامد وزهران(١٥).

وفي إطار هذا المعجم أعد عبد الله بن خميس كتابه «معجم اليمامة»(١٦)، كما أعد عاتق ابن غيث البلادي كتابه «معالم الحجاز»(١٧).

وإذا حصرنا الحديث في تحقيق التراث فإن محمد بن بليهد يعد أيضاً أول جغرافي من هذه البلاد حاول نشر نص جغرافي قديم، وذلك بعمله في تحقيق كتاب «صفة جزيرة العرب» للحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني (ت ٣٣٤هـ) وقد أعاد نشره في القاهرة سنة ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م، معتمداً على مطبوعة بريل بتحقيق المستشرق د.هـ. مولر التي صدرت في لندن سنة ١٨٩١م مع الاستعانة بنسخة نسخت من مخطوطة يمنية أرسلها إليه أمير نجران تركي بن محمد بن ماضي.

لقد كان تحقيق ابن بليهد لكتاب «الصفة» تحقيقاً اجتهادياً في معظمه، لا يخضع لما تواضع عليه العلماء المحدثون من أصول التحقيق، وهو معذور في ذلك، إذ لم تكن سبل التحقيق واضحة في تلك الأيام، ناهيك عن صعوبة العثور على المصادر مخطوطة أو مطبوعة. وما يميز هذه النشرة هو اعتماد ابن بليهد على معلوماته الميدانية، وملاحظاته الشخصية في معظم الأحيان، إلى جانب تعليقات كثيرة على الكتاب فضّل أن يفردها بقسم أخير ملحقة بالكتاب ولقد كان هذا الإجراء – على ما فيه من صعوبة بالنسبة للقارىء – سليماً لو أنه أشار في مواضع من صلب الكتاب إلى هذه التعليقات، ولكنه فعل العكس فأشار في التعليقات إلى أرقام صفحات الكتاب، ولذلك أوجب على القارىء أن يقرأ الكتاب أولاً، ثم يقرأ التعليقات مجتمعة. أو أن يقرأ التعليقات منفردة وينتقل منها إلى صفحات الكتاب. ثم إنه رحمه الله وضع فهارس مضطربة فنقل فهرس الطبعة الأوروبية برمته بعد تغيير أرقامه إلى الأرقام الأخرى، ولم يضف إليه أرقام صفحات التعليقات، بل أفردها في فهرس مستقل مما ضيَّع على العمل وحدته، وقد بدت كثير من هذه التعليقات وقد أخذت صفة الاستطرادات، والانطباعات التي لا تتفق في بعض وجوهها وما درج عليه الباحثون المحدثون من المنهجية العلمية.

وقد علق حمد الجاسر على هذه الطبعة، وطبعة أوروبا بقوله : «والواقع أن قارئ أية واحدة من الطبعتين لا يستطيع أن يبصر طريقه لكثرة ما فيهما من الكلمات المشكلة ولا يرجع هذا إلى قصور المحققين الفاضلين في عملهما بل إلى غرابة كثير من أسماء المواضع، ووقوع التصحيف فيها منذ عهد قديم»[١٨].

غير إننا مع ذلك لا يجب أن ننكر أن نشر ابن بليهد لكتاب «صفة جزيرة العرب» كان مغامرةً رائدةً في مجال نشر التراث الجغرافي، وإنه قد بذل فيه جهداً حقيقياً لا يمكن إغفاله.

لقد أتيح لكتاب الصفة أن ينشر نشرة ثالثة بتحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي وأشرف على طبعه حمد الجاسر بعد أكثر من عشرين سنة من طبعة ابن بليهد. واتسمت هذه الطبعة بالمراجعة على نسخة بلغت من الجودة درجة حملته على الاعتماد عليها واتخاذها أصلاً لمعاناتها، وعناية بعض العلماء اليمنيين بها[١٩]. هذا مع القول بأن المحقق قد اطلع على نسخ لم يطلع عليها من سبقه[٢٠]. إلى جانب اعتماده على مشاهداته وخبراته وتجواله في البلاد اليمنية. وعلى المطبوعتين السابقتين طبعة مولر

وطبعة ابن بليهد. كما رجع إلى مخطوطة من أرجوزة الرداعي من مخطوطات المكتبة التيمورية في دار الكتب المصرية (لم يذكر رقمها).

لم تذكر المقدمة التي وضعها حمد الجاسر وصفاً للمخطوطات التي اطلع عليها المحقق ولا لتلك التي اعتمد عليها. ولكنه وصف عمله بأنه خير ما بذل أو ما يمكن بذله حيال هذا الكتاب الذي نخر داء التصحيف جسمه قرابة ألف عام[٢١].

قدَّم الجاسر الكتاب بمقدمة شملت الترجمة للهمداني والحديث عن حياته ومؤلفاته، وكتابه «صفة جزيرة العرب» ما طبع منه سابقاً ومخطوطاته. ثم أشار إلى أنه حين عهد إليه بالإشراف على طبع الكتاب فكَّر بعدم إثقال الكتاب بالحواشي، قائلاً : «حاولت أن أوضح من أسماء المواضع النائية عن اليمن ما قد يكون من خطأ الناسخ، أو هفوة المؤلف، أو أضيف إلى التعريف بالموضع أو وصفه على ما هو عليه الآن ما قد يحتاج إليه القارىء، غير أنني رأيت هذا العمل يضاعف حجم الكتاب، بل يخرج عن النهج المألوف في التحقيق إلى عمل هو بالشرح ألصق، فالهمداني – رحمه الله – في كل ما هو خارج عن اليمن، ما هو سوى ناقل، ولهذا فجميع ما أورده من هذا القبيل في حاجة إلى تأمل وتثبت وما في الكتاب عن اليمن بل كل ما فيه عن الجزيرة .... من المعلومات العامة تعتبر – باعتراف العلماء – من خير ما أثر عن المتقدمين، ويعبر بوضوح عن غزارة علم الهمداني .....»[٢٢].

لهذا انحصر عمل الجاسر كما يقول : «في إضافة كلمات موجزة إلى ما كتبه الأستاذ المحقق، وفي مقابلة الأصل الذي نسخه وعلق عليه بمخطوطة لديَّ من الكتاب وهي ليست بأقل من غيرها سوءاً وتصحيفاً وعهدها لا يتجاوز ما قبل القرن العاشر مع نقصها»[٢٣].

غير أن هذه النسخة لا تمثل ما كتبه المحقق جميعه من تعليقات وهوامش. فقد أورد الجاسر في التمهيد ما يفيد بأنه حذف من حواشي المحقق ما وجده لا يتصل بالمواضع قائلاً : «بلغت به الثقة إلى أن رغب بأن أشرف على نشره، وأباح لي بأن أضيف أو أحذف ما أراه مما لا يمس بجوهر عمله. فقد أطلق أستاذنا لقلمه العنان فأسبغ الحواشي، ووجد مقال القول ذا سعة عن مفاخر ذلك القطر الكريم، والإشادة بذكر أعلامه فاسترسل في ذلك. إلا أن موضوع الكتاب، وارتفاع أجور الطبع، وثمن الورق، وتغير الأحوال تغيراً جعل القارىء في هذا

العصر متكيفاً بحالة عصره، فكان من أثر ذلك الحرص على الانتفاع بما بذله الأستاذ الجليل من جهد فيما له صلة بتحديد المواضع وإرجاء ما عدا ذلك لمجال أرحب في فرصة أخرى»[٢٤].

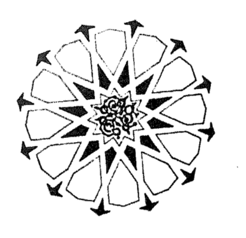
ومما استغنى الجاسر عنه المقدمة التي وضعها المحقق للتعريف بالمؤلف نظراً لإبطاء المحقق في إرجاعها إلى الناشر وقد بعثها إليه لإضافة بعض المصادر إلى مواضع منها. وقد وضع الجاسر بدلاً منها مقدمة مستقلة وصفها بأنها مغترفة من بحر علم الأكوع وارث علم الهمداني ومحيي آثاره ومؤرخ القطر اليماني في هذا العصر[٢٥].

ومع أن هذه النسخة من «الصفة» يفترض فيها الصحة والضبط إلا أنها لم تخل من التطبيع وربما التحريف الذي يشيع بين سطورها وفي هوامشها، وكثير منه لم يدخل في جدول التصويب الملحق بالكتاب، إلى جانب أن المحقق يصرف جهداً في التعريف ببعض المشاهير في الهوامش، من مثل قيس ابن الخطيم الخزرجي ص ٥٨، وجرير ص ٦٤ والوليد بن عبد الملك ص ٨٢ وأبي نواس ص ٨٥ والشافعي ص ٩٠ وغير أولئك ممن يصفهم هو بالمشهورين عقب كل إشارة مما لا معنى لوروده في هامش الكتاب.

ومما يؤخذ على هذه النشرة عدم ضبط كثير من أسماء الأماكن بالشكل الكامل حتى يأمن قارئها التصحيف بل نجد الضبط فيها يتناول بعض الحروف مع عدم أمن الخطأ في الحروف الأخرى وانظر مثالاً على ذلك ما ذكره الهمداني من مواضع الأسد في الجزيرة ص ٢٦٨ - ٢٦٩ أو مواضع الجن المضروب بها المثل (ص ٢٦٩).

وقد ألحق الكتاب بفهارس شملت المباحث العامة، وأسماء المواضع والأعلام وجدولاً للخطأ والصواب.

والنسخة مع ذلك تظل أجود ما صدر من طبعات هذا الكتاب المهم في جغرافية بلاد العرب.



الهوامـــــش

(*) انظر للكاتب، حركة إحياء التراث قبل توحيد الجزيرة، الدارة، ع ١، مج ٢، ربيع الأول ١٣٩٥هـ/مارس ١٩٧٥م ص ٤٤ - ٦٢ وحركة إحياء التراث بعد توحيد الجزيرة (كتب العقيدة والتشريع) الدارة، ع ٤، مج ٣ صفر سنة ١٣٩٨هـ/يناير ١٩٧٨م ص ٨ - ٢١ وحركة إحياء التراث بعد توحيد الجزيرة (كتب التفسير والحديث) الدارة، ع ٣ مج ٤، شوال ١٣٩٨هـ/سبتمبر ١٩٧٨م وكتب التاريخ (١)، الدارة ع ٤ مج ٥ رجب ١٤٠٠هـ يونيه ١٩٨٠م ص ٢١ - ٢٨ وحركة إحياء التراث بعد توحيد الجزيرة (كتب التاريخ (٢)) الدارة ع ٣ مج ٥ ربيع الثاني ١٤٠٠هـ، مارس ١٩٨٠م ص ٩ - ١٦.

(١) انظر حديثنا عن تحقيقه لكتاب أخبار مكة للأزرقي، في قسم التاريخ.

(٢) ذكره عبد القدوس الأنصاري، المنهل م٦ سنة ١٣٦٥هـ ج ٤ ص ١٧٥

(٣) الأصفهاني، لغدة، بلاد العرب، تحقيق حمد الجاسر وصالح العلي، الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

(٤) ابن بليهد، محمد، صحيح الأخبار، القاهرة، مط. السنة المحمدية سنة ١٣٧٠هـ/١٩٥١م ص ١ - ٣

(٥) المصدر السابق ص ٥.

(٦) عبد الوهاب عزام، مهد العرب، القاهرة، دار المعارف (سلسلة اقرأ) سنة ١٩٥٥م ص ٦.

(٧) الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

(٨) الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

(٩) الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

(١٠) الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م - ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

(١١) الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، طبعت الأجزاء الثلاثة الأولى في القاهرة بمطبعة نهضة مصر ١٣٩٩/١٤٠٠هـ/١٩٧٩ - ١٩٨٠م وطبعت الثلاثة الباقية في الرياض بالمطابع الأهلية للأوفست بلا تاريخ.

(١٢) صدرت له طبعتان مختلفتان، الأولى في الرياض منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة النشر سنة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م في ٢٨٨ صفحة، والثانية طبعة مشتركة بين دار اليمامة والنادي الأدبي بجازان ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م في ٤٨٥ صفحة إلى جانب بعض الصور والخرائط.

(١٣) الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر ١٣٩٧/١٣٩٨هـ ذكر عليه أنه الجزء الثالث.

(١٤) الرياض، مطابع وإعلانات الشريف ١٣٩٧/١٣٩٩هـ.

(١٥) الزهراني، علي بن صالح العلوك، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، بلاد غامد وزهران. الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، ١٩٧١م.

(١٦) الرياض، مط. الفرزدق سنة ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م جزءان.

(١٧) ط ١ مطبوعات نادي الطائف الأدبي، مكة المكرمة، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م والجزءان الثاني والثالث مكة، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

(١٨) الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع، الرياض، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، المقدمة ص ٣٢.

(١٩) الهمداني، صفة جزيرة العرب، تحقيق محمد بن علي الأكوع، الرياض دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، سنة ١٣٩٤هـ المقدمة ص ٣٢.

(٢٠) الموضع نفسه.

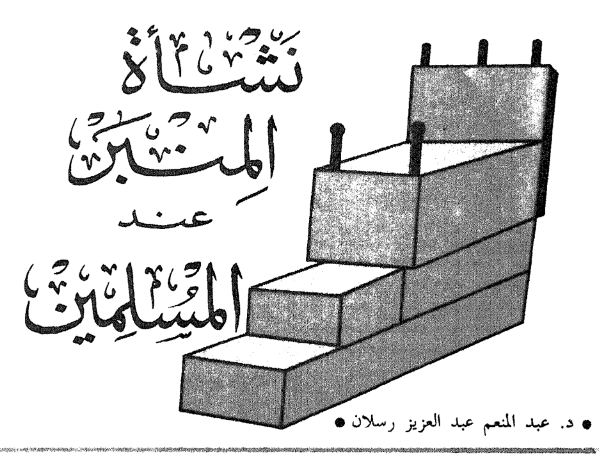
(٢١) الموضع نفسه.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٣٦.

(٢٣) الموضع نفسه.

(٢٤) المصدر السابق ص ٥ أ.

(٢٥) الموضع نفسه.



نشأة المنبر عند المسلمين

● د. عبد المنعم عبد العزيز رسلان ●

دأب الكثير من المستشرقين أمثال هـ. بيكر H. Becker وكويبل Quibell وكرزويل Creswell وغيرهم على الإساءة للإسلام وإبراز ضعف العرب والمسلمين وعجزهم عن أن ينشئوا وحدة معمارية أو فنية بصفة عامة وتلمسوا لذلك أسباباً تخيلوها، منها البيئة التي كان يعيش فيها العرب في الجاهلية والتي ما كانت – على حد زعمهم – لتثير فيهم الإبداع في الصنعة أو البناء، وإنما يكفيها القليل من الأدوات التي يستعملونها والتي كانت تجلب إليهم من أهل الحضارات المجاورة لجزيرتهم.(١)

ولعل من أبرز الأشياء التي نسبوا صناعتها إلى غير العرب «المنبر النبوي» فقد أسهم هؤلاء المستشرقون وغيرهم في الطعن على العرب والمسلمين فيه، فمنهم من نسب صناعته إلى شخص يوناني يقال له «باقوم» ومنهم من قال باقتباس شكله من الكنائس، ومنهم من أنكر حتى نسبة اسم المنبر إلى العرب وقال إنها كلمة مشتقة من الحبشية، ومنهم من زعم أن اتخاذ النبي صلى الله عليه وسلم للمنبر كان مواكباً للوقت الذي صار فيه شخصية كبيرة يؤبه لها تقابل السفارات وكبار القوم.

وسنحاول في هذا البحث مناقشة ما قاله هؤلاء المستشرقون، حتى تنكشف الحقيقة لدى القراء لا سيما المهتمين منهم بالحضارة الإسلامية، ثم نرسم الصورة الحقيقة لنشأة المنبر عند المسلمين معتمدين في ذلك على الأسانيد الصحيحة.

أولاً : ذكر نولدكه أن هـ. بيكر H. Becker يقول : «إن لفظ منبر يعني المقعد المرتفع، وكانت هذه اللفظة تعني التعبير الاحتفائي بشيء جديد». ويعلق نولدكه على ذلك بقوله : إن بيكر لم يعبأ بالفرق بين اللفظين العربي والحبشي الخاص بالحركات وأشار فقط إلى أن كلمة منبر العربية مستعارة من اللفظ الحبشي «منبر» መንበር بمعنى مقعد وهي كلمة شائعة في الحبشية مشتقة من الفعل ነበረ[٢].

وإذا كان المستشرق هـ. بيكر يقول إن كلمة «منبر» أخذتها العربية عن الحبشية فإنه لم يقدم لنا دليلاً على ذلك ولم يتتبع خط سير الكلمة من الحبشية إلى العربية، وهذا بالنسبة إلينا مجرد احتمال قد يصدق وقد لا يصدق، ولكننا في مقابل ذلك نسوق احتمالاً آخر وهو أن الأصول الثلاثة (ن ب ر) مشتركة بين الحبشية والعربية بدليل أن كلمة «نبر» بالعربية تفيد الارتقاء وكذلك كلمة «نبره» حين جعلت أحد أسماء الهمزة، ومعنى ذلك أن هذه الأصول عربية أصلية، فإذا صح ذلك، فإن اللغة العربية تكون قد صاغت كلمة «منبر» عن طريق الاشتقاق المعتاد، كما فعلت الحبشية. ومن المعروف أن في اللغات السامية المتعددة كلمات مشتركة بينها مثل أسماء الإنسان وأحواله والأفعال المتعلقة بهذه الأسماء، وبعض أسماء الحيوانات والأفعال المتعلقة بها[٣]. وبعض أجزاء العالم والأفعال والحوادث التابعة لها وبعض أسماء النباتات[٤]. ثم بعض أسماء البيت وأجزائه والآلات، نحو بيت، وعمود، وعرش .. الخ. ثم من المأكولات والمشروبات مثل : قمح، ودبس، وسكر، وما يعود إليها من أفعال مثل طحن، وطبخ، وبسل (صار مر الطعم) ثم عدد كبير من الأفعال وبعض الأسماء التابعة لها[٥] ومن الأسماء : اسم، وكل. ثم أسماء العدد إلى العشرة، وبعدها مائة ثم بعض الأدوات (٦).

ولعل ما في المعاجم العربية من إفاضة شافية في المنبر بمعنى مرقاة الخاطب وأنه سمي بذلك لارتفاعه وعلوه والمشتقات العديدة من مادة نبر[٧]، ما يعزز ما ذهبنا إليه.

ثانياً : يقول هـ. بيكر ويؤيده كرزويل «إن محمداً اتخذ المنبر فقط عندما صار شخصاً عظيماً تأتيه الوفود أو السفارات بشكل مستمر من كل جهة[٨]. ونُردُّ هذا القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستعمل المنبر في أي صورة من الصور قبل عام الوفود وهو العام التاسع للهجرة، فقد جاء في صحيح البخاري في معرض قصة الإفك[٩] الطويلة ما نصه :

«فثار الحيان الأوس والخزرج حتى هموا (قصدوا المحاربة واستعدوا للنزاع) ورسول الله على المنبر، فنزل فخفضهم (تلطف بهم) حتى سكتوا وسكت.[١٠]»

ثالثاً : يقول Creswell «إن النجار الذي صنع المنبر للرسول صلى الله عليه وسلم يوناني يسمى «باقوم» أو حبشي يسمى باقول[١١] وهذه روايات ضعيفة لا يقوم عليها دليل ويقول عنها ابن حجر العسقلاني في شرحه لأحاديث البخاري إن إسنادها ضعيف منقطع بالنسبة لباقول وضعيف جداً بالنسبة لباقوم. وأرجح الأقوال عند ابن حجر أن الذي صنع المنبر الخشبي للرسول «ميمون» لكون الإسناد من طريق سهل بن سعد[١٢] وهو قوي.

رابعاً : يرى كرزويل أن منبر جامع عمرو بالفسطاط[١٣] قد تطور عن منابر الكنائس المسيحية ويقيم رأيه هذا على التشابه بين المنبر ذي الست درجات والمقعد الذي اكتشفه كويبل Quibell في حفرياته بدير أرميا بسقارة بمصر[١٤] والمنابر الإسلامية، واعتبر هذا المنبر المسيحي هو الطراز المحتمل اتباعه في عمل المنبر الإسلامي معتمداً في ذلك على أمرين :

(١) وجه الشبة في الشكل الذي يمكن استخلاصه من المقارنة بين منبر سقارة والمنابر الإسلامية.

(٢) بعض النصوص المتعلقة بمنبر جامع الفسطاط[١٥]

وقد تولى سوفاجيه الرد على كرزويل مفنداً رأيه قائلاً : «إن هذا الشبه بين منبر سقارة والمنبر الشائع استعماله حالياً (وهو المتعدد الدرجات) لا يقوم على أساس للأسباب التالية[١٦] :

(١) لأننا نجهل في حقيقة الأمر الشكل الذي كانت عليه المنابر الإسلامية خلال القرن الأول الهجري. فهل كانت هذه المنابر مثل المنابر ذات الدرجات المتعددة التي شاع استعمالها في البلاد الإسلامية في العصور الوسطى ؟ كما نجهل في حقيقة الأمر الغرض من وجود هذه الدرجات المتعاقبة ونجهل أيضاً هل كانت هذه المنابر ذات باب شأنها شأن منابر العصور الوسطى وهل كانت مغطاة بقبة فوق رأس الخطيب أم لا ؟

ويقول سوفاجيه إننا لا نستطيع أن نقرر شيئاً في ضوء عدم وجود وثائق أثرية توضح لنا الخصائص الأولى للمنبر في الإسلام.

(٢) لأنه توجد لدينا بعض الشواهد عن الأشكال التي كانت عليها المنابر الإسلامية خلال القرنين الأول والثاني للهجرة، وهي أشكال قريبة الشبه بما كان عليه منبر الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتتلخص هذه الشواهد فيما يلي :

أ – أن أحد حكام مصر خطب من فوق منبر صغير[١٧].

ب – أن بعض المنابر التي أقيمت في بعض المساجد كانت من النوع المتحرك.
ج – أن بعض فقهاء المسلمين يعتبرون الارتفاع الكبير للمنابر (كما أصبح عليه الحال في زمانهم) غير شرعي ويعتبرونه بدعة، كما هو الحال عند فقهاء الهند وفارس.

وخلص سوفاجيه من هذا إلى أن المقارنة التي أقامها كرزويل بين منبر جامع عمرو ومنبر الكنيسة المسيحية الذي اكتشفه كويبل لا يمت بصلة لما كان عليه الشكل الأصلي لمنبر الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولكن المؤكد أن هناك وجه شبه بين منبر الكنيسة المسيحية الذي اكتشفه كويبل في حفائر سقارة وبين المنبر المتطور في العصور الوسطى المتأخرة، وأن وجه الشبه هذا جاء نتيجة للتطور(١٨).

ومن جهة أخرى أن الروايات المتعلقة بمنبر الفسطاط يمكن عدم الأخذ بها لأنها :

أولاً : لا تعتمد إلا على تصانيف متأخرة في القرنين ١٤/١٥م (٨/٩هـ)، لا نستطيع أن نثق فيها كل الثقة فضلاً عن أنها تنقل عن بعضها ومثال ذلك أن ابن دقماق والمقريزي يذكران نفس النص الخاص بقرة بن شريك(١٩) وكذلك ابن تغرى بردى في كتابه النجوم الزاهرة مع اختلاف في لفظ واحد لا يؤثر في المضمون(٢٠) كما ذكر الثلاثة روايات لا دليل عليها عن منبر كان قبل منبر قرة بن شريك خلاصتها «وذُكر أن عمرو بن العاص كان جعله فيه ولعله كان وضعه بعد وفاة عمر بن الخطاب، وقيل هو منبر عبد العزيز بن مروان، وذُكر أنه حمل إليه من بعض كنائس مصر وذكر أن زكريا بن برقني ملك النوبة أهداه إلى عبد الله بن سعد بن أبي سرح وبعث معه نجاراً حتى ركبه واسم النجار «بُقطر» من أهل دندرة. فلم يزل هذا المنبر في المسجد حتى زاد قرة بن شريك في الجامع فنصب منبراً سواه(٢١).

ثانياً : أن هناك تعارضاً فيما ذكره المؤرخون الثلاثة أنفسهم، فهم في الوقت الذي يسوقون فيه الروايات التي ذكروها عن وجود منبر في مسجد عمرو قبل منبر قرة بن شريك يذكرون أنه لا يعرف منبر أقدم منه يعني منبر قرة بن شريك بعد منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم. وانفرد ابن تغرى بردى بذكر مرجعه في ذلك وهو الكندي الذي ذكر في معرض الحديث عن قرة بن شريك ما نصه «ونصب المنبر الجديد في سنة أربع وتسعين فيقال إنه لا يعلم اليوم في جند من الأجناد أقدم منه بعد منبر الرسول صلى الله عليه وسلم»(٢٢).

فكيف – بعد هذا الاضطراب في الروايات – أن نطمئن إلى ما قاله هؤلاء المؤرخون في شأن منبر زُعم أنه جاء من كنيسة ؟ فأولى بنا أن نسقط هذه الروايات التي تصيدها كرزويل

وساقها لنا على أنها حقائق. ولعله من المعروف عنه أنه من أولئك الذين عرفنا آراءهم في العرب واتهامهم بالقصور عن الإبداع.

ثالثاً : يرى بيكر ويشاركه الرأي Creswell أن المنبر (النبوي) الذي كان في البداية مقعداً ذا درجتين، كان يخلو من أية دلالة دينية في المرحلة المبكرة من الإسلام، فقد كان مجرد مكان يجلس عليه النبي وخلفاؤه في الاجتماعات أو الأعياد ولذا كان نوعاً من أنواع العرش المرتفع الذي يتربع عليه رأس السلطة الدنيوية في المجتمع»[٢٣].

وللرد على هذا الرأي نقول إن هذين المستشرقين لو كانا دقيقين في أحكامهما لتقصيا ما عمله الرسول صلى الله عليه وسلم على المنبر، ففي حديث لأبي حازم بن دينار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : «... ثم رأيت رسول الله (ﷺ) صلى عليها (أعواد المنبر فور وصولها إلى المسجد) وكبّر وهو عليها ثم ركع وهو عليها، ثم نزل القهقرى فسجد في أصل المنبر ثم عاد. فلما فرغ أقبل على الناس فقال : أيها الناس إنما صنعت هذا لتأتموا، ولتعلموا صلاتي»[٢٤]. ومما هو معروف أن النبي (ﷺ) كان يقطع خطبته للحاجة تعرض والسؤال لأحد من أصحابه، ثم يعود إلى خطبته وكان ربما نزل عن المنبر للحاجة ثم يعود فيتمها (الخطبة) كما نزل لأخذ الحسن والحسين (رأفة بالطفلين) يعثران في قميصيهما ثم رقى بهما المنبر فأتم خطبته[٢٥].

كما عُرف عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يوجه المصلين وهو على المنبر فعن عمرو بن دينار قال سمعت جابر بن عبد الله يقول دخل رجل المسجد يوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب قال : أصليت ؟ قال : لا. قال فصل ركعتين»[٢٦].

ولو أراد هؤلاء المستشرقون العدل في القول وتحري الدقة والصدق لعرفوا أن الغرض من اتخاذ المنبر كان إسماع الناس لما كثروا بالمسجد فقد أخبرنا مسلم بن إبراهيم قال : سمعت الحسن يقول : لمّا أن قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة جعل يسند ظهره إلى خشبة ويحدث الناس فكثروا حوله فأراد النبي أن يسمعهم فقال ابنوا شيئاً ارتفع عليه»[٢٧].

كما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يصعد المنبر إذا ادلهم به خطب يحدّث الناس فيه كما حدث في قصة الإفك المعروفة، فقد قام النبي (ﷺ) من يومه فاستعذر من عبد الله بن أبي بن سلول، فقال رسول الله (ﷺ) وهو على المنبر من يعذرني من رجل بلغني

أذاه في أهل بيتي فوالله ما علمت في أهلي إلا خيراً وقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً وما كان يدخل على أهلي إلا معي ...[٢٨]

ولعل قصور معرفة المستشرقين بطبيعة الدين الإسلامي الذي وسع كل أمور الدين والدنيا فنظمها فلم يقتصر على أمور العبادات كما في الأديان الأخرى بل شمل المعاملات بأنواعها المختلفة بين بني البشر مؤمنين وغير مؤمنين فضلاً عن العقائد ونظم الحكم وغير ذلك ما جعل المستشرقين يعدون الصبغة الدينية في نظرهم عن المنبر النبوي.

وليت الأمر اقتصر على دور المستشرقين في الطعن على العرب والمسلمين ونبيهم ومحاولة التشكيك - على الأقل - في مقدرتهم على الإبداع والتطور في الصناعات المختلفة التي هي من شأن سائر بني البشر بل تجاوز الأمر هذا الحد فانزلق بعض الأساتذة من المسلمين إلى ما ينشره المستشرقون فأخذوا يرددون مقالة هؤلا مبهورين بما بلغوه من صيت في ميدان العلم والبحث والتدقيق دون أن يكلفوا أنفسهم مؤنة البحث والتفتيش فيما قاله هؤلاء المستشرقون من دس على المسلمين ونبيهم. ولو أنه للحقيقة نرى أن بعض الباحثين المسلمين قد نهضوا ليدفعوا بعض هذه المفتريات إلا أنهم للأسف قد وقعوا بدورهم في بعض الأخطاء لغياب بعض الحقائق عنهم مما جعلهم يتنكبون الطريق وينأون عن التصور الصحيح للأمور وسنسوق بعض الأمثلة للتدليل على ما ذهبنا إليه :

١ - يقول الدكتور حسين مؤنس : «عندما بنى المسلمون مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم كان منبره أول الأمر مجرد ارتفاع في الأرض إلى جانب موضع المحراب، ويقول البخاري في كتاب الصلاة : إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي على منبره وهذا لا يمكن إذا كان المنبر على شكله الحالي أو قريباً منه. ولا بد أنه كان مساحة مرتفعة تكفي لاقامة الصلاة عليها وربما كانت بنيت من الآجر»[٢٩].

ولو كلف الدكتور حسين مؤنس نفسه مؤنة البحث في حديث صحيح البخاري في باب الخطبة على المنبر لوجد الإجابة الصحيحة وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم قد صلى فعلاً على المنبر ذي الثلاث مراق بكيفية معينة وهي أداء ما يمكن المصلي أن يقوم به من حركات عند الركوع وما يمكن أن يقوم به من حركات عند السجود وحدد لكل من الركوع والسجود موضعه وطريقة أدائه[٣٠].

ويتابع حسين مؤنس الكلام فيقول: «ولدينا عن منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض التفاصيل، فيقال إن الرسول (ﷺ) كان يقوم أول الأمر إلى جذع في المسجد أي إلى جوار أحد جذوع النخل التي كانت تقوم مقام الأعمدة في الجزء المسقوف وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لما بدن قال له تميم الداري ألا أتخذ لك منبراً يجمع عظامك أو يحمل عظامك. قال نعم فاتخذ منبراً من مرقاتين». ويتابع حسين مؤنس كلامه فيقول: «وقد روى البخاري هذا الأثر في الصحيح وأبو داود في السنن، ويحيرنا معنى هذا الحديث لأن «بَدُن» كبر وأسَنّ. والرسول «ﷺ» كانت سنه في ذلك الحين ما بين ٥٥، ٥٧ سنة لأن المنبر صنع في المسجد بعد بناء المسجد بقليل. ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر عليه ما يجعل تميماً الداري يعرض عليه أن يصنع له منبراً «يرم عظامه» والحقيقة أن المنبر عمل في المسجد بعد إنشاء المسجد بسنتين أو ثلاث دون أن يكون الداعي لذلك كبر سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وحاجته إلى ما يرم عظامه[٣١]».

وملاحظاتنا على ما قاله الدكتور مؤنس هي:

أ - أن المنبر الذي جاء في الحديث إنما هو المنبر الخشبي وهو لم يصنع قبل العام الثامن للهجرة على الترجيح إن لم يكن بعد ذلك لأمور من أهمها أسماء الأشخاص التي جاءت في الإسناد لأن تميماً الداري قدم المدينة سنة تسع للهجرة[٣٢].

ب - أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان في أواخر أيامه وقبل اتخاذ المنبر الخشبي كان يشكو ألماً في فخذيه أو رجليه[٣٣] وكان قد تبدن فعلاً.

(٢) يقول الدكتور زكي محمد حسن:

«والواقع أن الشكل الذي صار إليه المنبر في المساجد الإسلامية قد يكون مستمداً من المنابر المسيحية. وقد عثر كويبل Quibell في حفائره بدير الأنبا أرميا بسقارة (بمصر) على منبر حجري من القرن السادس الميلادي يجعلنا لا نكاد نشك في صحة هذا الرأي وهذا المنبر الحجري محفوظ حالياً بالمتحف القبطي بالقاهرة[٣٤]. (لوحة رقم ١) ولعل فيما سبق أن ذكرناه من رد سوفاجيه على هذه المقولة يكفي لنفي هذا الرأي. (انظر البند رابعاً).

والآن وبعد أن استعرضنا آراء بعض المستشرقين وتلاميذهم من المسلمين والعرب سنحاول القيام بدراسة تتبعية للخطوات التي مر بها المنبر في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم حتى نقف مطمئنين على الحقيقة.

دراسة تتبعية للخطوات التي مر بها المنبر
في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم

يقول ابن القيم في كتابه زاد المعاد «خطب صلى الله عليه وسلم على الأرض وعلى المنبر وعلى البعير وعلى الناقة»[٣٥].

ومن المعروف أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب على راحلته يوم النحر[٣٦] أما خطبته على الأرض والمنبر فكانت في المسجد. ويمكننا أن نتعرف على المرحلة التي خطب فيها الرسول صلى الله غليه وسلم على المنبر من استقراء ما يلي :

– المرحلة الأولى :

– الجذع : «كان المسجد مسقوفاً على جذوع من نخل فكان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خطب يقوم إلى جذع منها»[٣٧] ويعني هذا أن الجذوع كانت للمسجد بمثابة الأعمدة.

وعن أنس بن مالك قال : (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خطب يوم الجمعة يسند ظهره إلى خشبة)[٣٨].

وعن مسلم بن إبراهيم قال : «سمعت الحسن يقول : لما أن قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة جعل يسند ظهره إلى خشبة ويحدِّث الناس»[٣٩]

وعن أُبَيّ بن كعب قال : «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرب إلى جذع إذ كان المسجد عريشاً وكان يخطب إلى ذلك الجذع»[٤٠].

وكان ارتفاع جدار المسجد حينذاك حسب ما أخبرنا ابن عبد الله بن المحجوب ما يقرب من ١٠ر٢م فقد قال : «إن طول جدار المسجد في الهواء كان قبل تسقيفه قامة تزيد شبراً، ولما سقفه الرسول صلى الله عليه وسلم بالجريد فلا بد أن تظهر في طوله زيادة قليلة»[٤١]. ومعنى ذلك أن السقف قد بلغ في ارتفاعه ٥٥ر٢م تقريباً. كما يذكر لنا ابن النجار حديثاً عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : «كان طول جدار المسجد بسطة[٤٢] (قدر قامة الرجل مع رفع اليد إلى أعلى)[٤٣] ولم يزل طول جدار المسجد كذلك حتى قبض صلى الله عليه وسلم[٤٤].

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم إذا خطب يعتمد على قوس[٤٥] أو عصا قبل أن يتخذ المنبر، وكان في الحرب يعتمد على قوس وفي الجمعة يعتمد على عصا[٤٦].

ـ المرحلة الثانية :

الجذع والمرق أو المصطبة :

نستشف هذه المرحلة مما جاء في صحيح البخاري في قصة الإفك الطويلة حيث جاء ما نصه : «فثار الحيان الأوس والخزرج حتى هموا (قصدوا المحاربة واستعدوا للنزاع) ورسول الله على المنبر فنزل فحفضهم (تلطف بهم) حتى سكتوا وسكت ...»[٤٧].

وهذه الواقعة كانت في غزوة المريسيع وهي غزوة بني المصطلق سنة ست وقيل سنة أربع وهي سنة الخندق فيحتمل أن المريسيع وحديث الإفك كانا في سنة أربع قبل الخندق وقيل سنة خمس[٤٨].

ويعلق جمال الدين محمد بن الأشخر اليمني على المنبر الذي ورد في هذا الحديث فيقول : «لعله منبر كان يوضع له يقعد عليه»[٤٩] كما يعلق العلامة الزرقاني على هذا المنبر بقوله : «لا بأس بتسميته منبراً إذ المنبر كما في الصحاح وغيره كل ما ارتفع»[٥٠].

ونرى أن وجود منبر على شكل مقعد أو أي مرتفع لا ينفي ارتباطه بالجذع الذي سبقت الإشارة إليه في المرحلة الأولى إذ يمكن الجمع بينهما ويتحقق بوجودهما ملتصقين معنى النزول الوارد في الحديث الصحيح. ويكون الجذع بمثابة المسند للظهر والمصطبة تحقق نوعاً من الارتفاع يستوجب النزول عند الضرورة. وهذا ما ينسجم تماماً مع ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم عندما كان يخطب الناس في شأن حديث الإفك الذي وقع كما أسلفنا في السنة الخامسة للهجرة. وقد نص في هذا الحديث على النزول.

ـ المرحلة الثالثة :

المنبر الخشبي : عرفنا فيما سبق أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب قائماً (على الأرض) إلى جذع من جذوع النخل في المسجد ثم انتقل من هذه المرحلة إلى الخطبة على مرتفع أو مصطبة مع استناده إلى الجذع. والآن لنصل إلى المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل الخطبة على عهده صلى الله عليه وسلم وهي على المنبر الخشبي. وسنحاول استقصاء كل ما ورد في الأحاديث الصحيحة عن هذا المنبر الخشبي لمعرفة أسباب اتخاذه صلى الله عليه وسلم له ومادته وشكله وارتفاعه ومكانه وصانعه.

عن عبد الله بن عمر قال «كان جذع في المسجد يسند رسول الله ظهره إليه إذا كان يوم جمعة أو حدث أمر يُكَلِّم الناس فيه، فقالوا ألا نجعل لك يا رسول الله شيئاً كقدر قيامه قال لا عليكم أن تفعلوا فصنعوا له منبراً ثلاث مراق. فقام فجلس عليه .... الخ»[٥١].

وعن نافع عن ابن عمر أن تميماً الداري قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لما كثر لحمه : «ألا نتخذ لك منبراً يحمل عظامك ؟ قال بلى فاتخذ منبراً»(٥٢).

وعن ابن عباس : «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب إلى خشبة، فلما كثر الناس قيل له : لو كنت جعلت منبراً وكان بالمدينة نجار واحد يقال له ميمون ..»(٥٣).

ويقول البيهقي : «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقوم يوم الجمعة إذا خطب إلى خشبة ذات فرضتين قال أراها من دوم - كانت في مصلاه، وكان يتكيء إليها، فقال له أصحابه يا رسول الله : إن الناس قد كثروا فلو اتخذت شيئاً تقوم عليه إذا خطبت يراك الناس فقال ما شئتم. قال سهل : ولم يكن بالمدينة إلا نجار واحد قال فذهبت أنا وذلك النجار فقطعنا هذا المنبر من أثلة، قال : فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فحنت الخشبة ..(٥٤)

وروى أبو داود في سننه من حديث عبد الله بن عمر « أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بدن قال له تميم الداري : ألا أتخذ لك منبراً يا رسول الله يجمع أو يحمل عظامك ؟ قال : بلى. قال فاتخذ له منبراً مرقاتين».

وروى عن أبي الزناد أنه عليه السلام كان يخطب يوم الجمعة إلى جذع في المسجد فقال : إن القيام قد شق علي وشكا ضعفاً في رجليه فقال له تميم الداري وكان من أهل فلسطين : يا رسول الله أنا أعمل لك منبراً كما رأيت يصنع بالشام. قال فلما أجمع ذوو الرأي من أصحابه على اتخاذه قال العباس بن عبد المطلب : إن لي غلاماً يقال له كلاب أعمل الناس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم فمره يعمل فأرسل إلى أثلة بالغابة فقطعها ثم عملها درجتين ومجلساً ثم جاء بالمنبر فوضعه موضع المنبر اليوم ثم راح إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة ....»(٥٥)

وعن ابن أُبي بن كعب قال : «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرب إلى جذع إذ كان المسجد عريشاً وكان يخطب إلى ذلك الجذع، فقال له رجل من أصحابه يا رسول الله هل لك أن نجعل لك شيئاً تقوم عليه يوم الجمعة حتى يراك الناس وتُسْمِعَهُم خطبتك قال : نعم فصنع له ثلاث درجات اللاتي، على المنبر ..»(٥٦)

مما تقدم من أحاديث يتبين لنا الأسباب الحقيقية لاتخاذ النبي للمنبر الخشبي وهي :

١ - رغبة المسلمين في مشاهدة الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يخطبهم لأن رؤية الخاطب تؤثر تأثيراً كبيراً في نفوس السامعين.

٢ - أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان قد بدن في أواخر أيامه مما جعل الوقوف يصعب

عليه وهو يخطب فكان المنبر هو الوسيلة المناسبة لإتاحة شيء من الراحة أثناء الخطبة. كما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يشكو في هذه الفترة من ضعف في رجليه جعل الوقوف يشق عليه ويلزمه شيء يتيح له نوعاً من الراحة.

٣ – كان عدد المصلين قد كثر ومعروف أن ارتفاع المكان الذي يخطب عليه الخَاطِب يساعد على إسماع العدد الكبير ويتيح لهم فرصة رؤية الخَاطِب والتأثر بكلامه.

أما عن مادة المنبر ونوع خشبه فيوضحها الحديث التالي :

«عن أبي حازم بن دينار» أن رجالاً أتوا سهل بن سعد الساعدي وقد امتروا في المنبر مم عوده ؟ فسألوه عن ذلك فقال : والله إني لأعرف مما هو، ولقد رأيته أول يوم وضع وأول يوم جلس عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم : أرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى فلانة – امرأة قد سماها سهل – مُري غلامك النجار أن يعمل لي أعواداً أجلس عليهن إذا كلمت الناس. فأمرته فعملها من طرفاء الغابة. ثم جاء بها فأرسلت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر بها فوضعت ها هنا. ثم رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى عليها وكَبّر وهو عليها ثم ركع وهو عليها ثم نزل القهقرى فسجد في أصل المنبر ثما عاد فلما فرغ أقبل على الناس فقال : أيها الناس إنما صنعت هذا لتأتموا ولتعلموا صلاتي»[٥٧].

ويعلق ابن حجر العسقلاني على عبارة «فعملها من طرفاء الغابة» أنها في رواية سفيان عن أبي حازم «من أثلة الغابة» ولا مغايرة بينهما فإن الأثل هو الطرفاء[٥٨].

أما عن شكل المنبر الخشبي وارتفاعاته فقد زودنا بها السمهودي نقلاً عن ابن زبالة فيقول : «وطول منبر النبي صلى الله عليه وسلم خاصة ذراعان في السماء وعرضه ذراع في ذراع، وتربيعه سواء، وفيه مما كان يلي ظهره إذا قعد ثلاثة أعواد تدور .. وطول المجلس – أي مجلسه صلى الله عليه وسلم من المنبر – شبران وأربع أصابع في مثل ذلك، مربع، وما بين أسفل قوائم منبر النبي صلى الله عليه وسلم، الأول إلى رمانته خمسة أشبار وشيء»، وعرض درجه شبران وطولها شبر وطوله من ورائه – يعني محل الاستناد – شبران وشيء، فيؤخذ من ذلك أن امتداد المنبر من أوله – وهو ما يلي القبلة إلى ما يلي آخره من الشام أربعة أشبار وشيء، لقوله : إن عرض درجه شبران وإن المجلس شبران وأربع أصابع وقوله : وما بين أسفل قوائم منبر النبي صلى الله عليه وسلم إلى آخره، معناه أن من طرف المنبر النبوي الذي يلي الأرض إلى طرف رمانته التي يضع يده الكريمة خمسة أشبار وشيء وذلك نحو ذراعين ونصف. وقد

تقدم أن ارتفاع المنبر النبوي خاصة ذراعان، فيكون ارتفاع الرمانة نحو نصف ذراع»[٥٩]

فلو اعتبرنا طول الذراع هو ٥١سم وأن الشبر يقدر بنصف ذراع أمكننا وضع تصور لمنبر الرسول صلى الله عليه وسلم كما هو موضح في الشكل رقم (١).أما عن كيفية استعمال الرسول صلى الله عليه وسلم للمنبر فكانت على الوجه التالي :

«روى يحيى عن ابن أبي الزناد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجلس على المجلس ويضع رجليه على الدرجة الثانية فلما ولى أبو بكر قام على الدرجة الثانية ووضع رجليه على الدرجة السفلى، فلما ولى عمر قام على الدرجة السفلى ووضع رجليه على الأرض إذا قعد»[٦٠]

ويعني هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا خطب وقف على الدرجة الثانية للمنبر وهو بذلك يرتفع بمقدار ذراع عن الأرض (أي ما يساوي ٥١ سم). فلو اعتبرنا طول الرسول صلى الله عليه وسلم يقارب ١٧٥ سم حيث ورد في أوصافه الجسدية أنه كان ربعة صار أقصى ارتفاع للرسول على المنبر هو ١٧٥سم + ٥١سم = ٢٢٦سم ولو عرفنا أن ارتفاع سقف مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لم يزد على خمسة أذرع أي ما يعادل تقريباً ٢٥٥ سم أمكننا إدراك العلاقة بين ارتفاع منبر الرسول صلى الله عليه وسلم وارتفاع السقف آنذاك، إذ لم يكن ممكناً أن يكون المنبر أطول مما كان عليه مراعاة لارتفاع السقف المطأطأ بصفة عامة. ولعل فيما أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده من حديث ابن عباس ما يفيد هذا المعنى إذ قال : «وكان مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ضيقاً متقارب السقف، فراح الناس (في الصوف) فعرقوا، وكان منبر النبي صلى الله عليه وسلم قصيراً إنما هو ثلاث درجات»[٦١].

أما عن المكان الذي أقيم فيه منبر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد حدده ابن القيم إذ قال : «ولم يوضع المنبر في وسط المسجد وإنما وضع في جانبه الغربي قريباً من الحائط (حائط القبلة) وكان بينه وبين الحائط قدر ممر الشاة»[٦٢].

وأما من حيث صانع المنبر فيمكننا القول بأن اختلاف الروايات وتعددها فيمن صنع المنبر لا يضرنا في شيء بل يشير إلى أن حرفة النجارة كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مزدهرة نافقة كما يقول الكتاني في كتابه نظام الحكومة النبوية ودلل على ذلك بأمور أهمها :[٦٣]

أ – أن النبي صلى الله عليه وسلم حاصر أهل الطائف ورماهم بالمنجنيق وكان هو أول

من رمى به في الإسلام.

ب - أنه نقل عن كتاب نفحة الحدائق والخمائل في الابتداع والاختراع للأوائل أن أول دبابة صنعت في الإسلام، صنعت على الطائف حين حاصرها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ج - أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بعث عُروة بن مسعود وغيلان بن سلمة إلى جُرَش(٦٤) ليتعلما صنعة العرادات (شيء أصغر من المنجنيق) والمنجنيق والدبابات.

أما عن تاريخ صناعة المنبر الخشبي للرسول صلى الله عليه وسلم، فقد ذكر ابن سعد في الطبقات أنه عمل في سنة سبع هـ. وذكر ابن النجار أنه صنع في سنة ثمان هجرية. وأرى أن صناعة المنبر قد تأخرت عن ذلك فقد تكون في السنة التاسعة نظراً لأن بعض من نسبت إليه صناعته لم يقدم إلى المدينة إلا أواخر العام الثامن مثل العباس، وفي العام التاسع مثل تميم الداري(٦٥).

والخلاصة يمكننا أن نخرج من هذا البحث بالحقائق التالية :

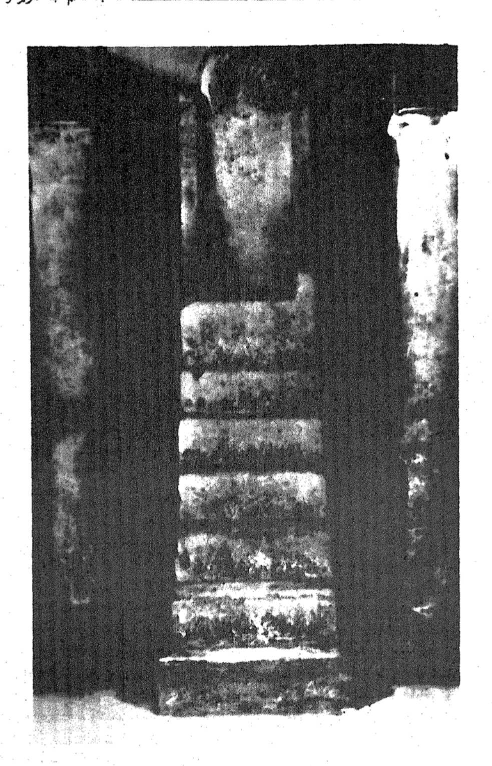
(١) أن كل ما ذكرناه من آراء لبيكر وكرزويل عارية عن الصحة وقد فندناها جميعها وأثبتنا أن المنبر قد قام بدور ديني هام في الإسلام على عكس ما ذهب إليه بعض المستشرقين، كما أثبتنا أنه لا صحة البتة في القول باقتباس المسلمين شكل منابرهم الأولى من منابر الكنائس.

(٢) أن اشتقاق كلمة «منبر» من الحبشية لا يقوم عليه دليل، وقد وضحنا ذلك باحتمال ورود الكلمة من الأصل الشامي الذي خرجت منه العربية والحبشية، أو أن الكلمة عربية جاءت عن طرق الاشتقاق.

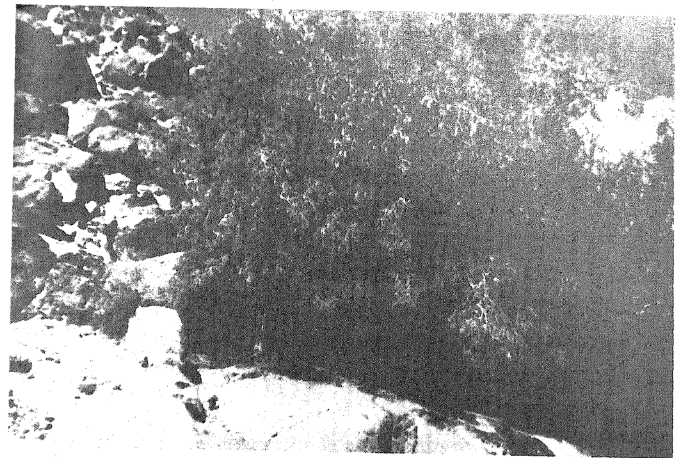
(٣) أن بعض الأساتذة من العرب قد رددوا بعض أقوال المستشرقين ولم يكلفوا أنفسهم مؤنة الدراسة الجادة للأحاديث الصحيحة أو أبدوا آراء ثبت خطأوها.

(٤) أن المنبر النبوي قد تطور تدريجياً من الصورة البدائية التي تمثل الجذع والمرق أو الجذع والمصطبة إلى صورة أكثر تقدماً تحقق هدفاً إسلامياً واضحاً وهو الإسماع وحسن التأثير في المصلين، فضلاً عن تناول القضايا الهامة التي عرضت للمسلمين كحادثة الإفك، كما حقق المنبر الراحة للرسول صلى الله عليه وسلم عندما كان يشكو ضعفاً أو ألماً في رجليه واستوجب ذلك القعود الذي حققه المنبر له.

(٥) أن ارتفاع المنبر النبوي ما كان من الممكن أن يزيد على ما هو عليه لارتباط ذلك بارتفاع سقف المسجد النبوي في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.



لوحة رقم (١) المنبر الذي اكتشفه كويبل في دير أرميا بسقارة (بمصر) ويرجع إلى القرن السادس الميلادي



● شجـرة الأثـــــل ●

الحواشـــي

(١) عبد المنعم رسلان : بحث بعنوان «نشأة المئذنة» مجلة الدارة، العدد الأول، السنة الحادية عشرة، شوال ١٤٠٥هـ يونيه ١٩٨٥م ص ٦٥ - ٦٧.

(٢) **Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, StraBburg, 1910, S 49.**

(٣) من أسماء الإنسان : أناس، وذكر، وأنثى، وأب، وأم، وابن، وبنت، وبكر، وأخ، وبعل، وأمة، وضره ومن أفعاله : ولد، وود، وملك، ومن أسماء الحيوانات : نمر، وذئب، وكلب، وخنزير، وثور، وحمار، ونسر، وعقرب، وذباب. ومن أفعالها : نبح. انظر برجشتراسر **G. Bergstrasser** (اخراج وتعليق د. رمضان عبد التواب)، التطور النحوي للغة العربية. محاضرات في الجامعة المصرية سنة ١٩٢٩م ، ص ٢٠٨، ٢٠٩، مكتبة الخانجي بالقاهرة. ودار الرفاعي بالرياض ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

(٤) من أجزاء العالم : سماء، وكوكب، وشمس، وأرض. ومن النباتات : عنب، وثوم، وقثاء، وكمون، وزرع، وسنبلة. انظر المرجع السابق ص ٢٠٩.

(٥) مثل : كان، وشام، ونشأ، وعلا، وقدم، وبكى، وصرخ، وبل، وفتل، وحفر، ورعى، وسقى، وركب، وفتح .. الخ. انظر المرجع السابق ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(٦) المرجع السابق ص ٢١٠.

(٧) ابن منظور، لسان العرب، مادة «نبر». والجوهري : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (تحقيق أحمد عبد الغفور عطار) الجزء الثاني الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، ط. مجمع اللغة العربية.

(٨) **Creswell, K.A.C., Early Moslem Architecture, Vol, I, p. 13.**

(٩) كانت قصة الإفك سنة خمس للهجرة، كما في مغازي ابن عقبة. انظر شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني، الجزء الأول ص ٣٧٢. ط. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت سنة ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

(١٠) صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب تعديل النساء بعضهن بعضا، ج ١٣ ص ٢٢٤ من عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني ت ٨٥٥هـ دار الفكر. بيروت.

(١١) Cresswell . Early Moslem Architecture, Vol., I. P. 14.

(١٢) صحيح البخاري، شرح ابن حجر العسقلاني، ج ٢ «كتاب الجمعة» ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(١٣) المنبر الذي وضعه قرة بن شريك في جامع عمرو بالفسطاط بعد أن أعيد بناؤه سنة ٩٤هـ.

(١٤) يرجع هذا المنبر حسب راي كويل إلى القرن السادس الميلادي. انظر لوحة (١).

(١٥) يشير إلى النصوص التي أوردها ابن دقماق في الانتصار ج ٤ والمقريزي في الخطط ج ٢ وابن تغرى بردى في النجوم الزاهرة ج ١ في شأن المنبر الذي قيل إنه كان بمسجد عمرو قبل منبر قرة بن شريك الذي وضع سنة ٩٤هـ وهي تقول «وذكر أنه حمل إليه من بعض كنائس مصر. وذكر أن زكريا بن مرقي (كذا في المقريزي) ملك النوبة أهداه إلى عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وبعث معه نجارا يسمى بُقطر حتى ركبه - ولم يزل هذا المنبر في الجامع إلى أن زاد قرة بن شريك المذكور في الجامع فنصب منبر سواه» انظر ابن تغرى بردى (جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي) جزء (١) ص ٦٩ نسخة مصورة عن دار الكتب.

(١٦) Sauvaget, La Mosquee de Medine. P. 139, 140.

(١٧) الكندي : أبو عمر محمد بن يوسف الكندي المصري، الولاة وكتاب القضاة، ص ١١٩ ط. الآباء اليسوعيين - بيروت سنة ١٩٠٨م يقول : «وأخبرني ابن قُديد عن يحيى بن عثمان قال : أخبرني أبو يحيى الصدفي : «رأيت موسى بن عُلَيّ يخطب على منبر صغير خارج من المقصورة (وموسى بن عُلَيّ بن رباح اللخمي ولي مصر سنة ١٥٦ هـ حتى ١٦١ هـ). انظر الزركلي قاموس تراجم الإعلام.

(١٨) Sauvaget, Le Mosquee de Medine, p. 140.

(١٩) ذكر ابن دقماق والمقريزي النص التالي خاصا بمنبر قرة بن شريك : «وابتدىء في بنيانه (يعني مسجد عمر بالفسطاط) في شعبان من السنة المذكورة (سنة ٩٢هـ) وجعل على بنائه يحيى بن حنظلة مولى بني عامر بن لؤي وكانوا يجمعون الجمعة في قيسارية العسل حتى فرغ من بنائه وذلك في شهر رمضان سنة ثلاث وتسعين ونصب المنبر الجديد في سنة أربع وتسعين ونزع المنبر الذي كان في المسجد» انظر ابن دقماق، الانتصار ص ٦٣، ٦٤ منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت، نسخة مصورة عن المطبعة الكبرى ببولاق سنة ١٣١٠هـ. والمقريزي : الخطط ص ١٩١ جـ ٣.

(٢٠) ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ج ١ ص ٧٨ نسخة مصورة عن مطبعة دار الكتب.

(٢١) انظر المصادر السابقة في نفس الصفحات.

(٢٢) الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف الكندي المصري، الولاة وكتاب القضاة ص ٦٥ ط. الآباء اليسوعيين. بيروت سنة ١٩٠٨م.

(٢٣) Cresswell, Early Moslem Architecture, Vol, I, P. 14.

(٢٤) صحيح البخاري، شرح ابن حجر العسقلاني، باب الخطبة على المنبر ص ٣٩٧.

(٢٥) ابن القيم : زاد المعاد، هامش شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني، ج ١، ص ٤٣٧، ص ٤٣٨.

(٢٦) الدرامي (أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي)، سنن الدارمي، الجزء الأول ص ٣٦٥ ط. دار الكتب العلمية. بيروت.

(٢٧) الدارمي : سنن الدارمي. الجزء الأول ص ١٨. نشر دار إحياء السنة النبوية.

(٢٨) جمال الدين محمد بن الأشخر اليمني. شرح على كتاب بهجة المحافل وبغية الأماثل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل للإمام الفقيه عماد الدين يحيى بن أبي بكر العامري. ص ٢٥٤ ط. أولى سنة ١٣٣٠هـ.

(٢٩) حسين مؤنس : المساجد، العدد ٣٧ - صفر/ربيع الأول ١٤٠١هـ : يناير ١٩٨١ ص ٨٣، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت.

(٣٠) انظر ما سبق أن ذكرناه في «خامسا» من هذا البحث.

(٣١) حسين مؤنس : المساجد : العدد ٣٧ ص ٨٣، ٨٤.

(٣٢) صحيح البخاري شرح ابن حجر العسقلاني كتاب الجمعة ص ٣٩٩.

(٣٣) السمهودي نور الدين علي بن أحمد، وفاء الوفاء، الجزء الأول ص ٣٩٣. ط. بيروت. ويقول السمهودي عن يحيى عن ابن أبي الزناد رضي : «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «إن القيام قد شق علي، وشكا النبي صلى الله عليه وسلم ضعفاً في رجليه.

(٣٤) زكي محمد حسين، فنون الإسلام، ص ٣٥، ط. دار الرائد العربي بالقاهرة - بيروت.

(٣٥) ابن القيم، زاد المعاد، هامش شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ج ١ ص ١٦٩. ط. دار المعرفة. بيروت.

(٣٦) المرجع السابق ج ١ ص ٤٥٨.

(٣٧) البخاري : كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام ج ١٦ ص ١٢٩، من عمدة القارى للعيني.

(٣٨) مسند أحمد، ج ٣ ص ٢٢٦ ط. بيروت.

(٣٩) الدارمي : سنن الدارمي ج ١ ص ١٨ نشر دار إحياء السنة النبوية.

(٤٠) مسند أحمد ج ٥ ص ١٣٧ ط. بيروت.

(٤١) قرة العين في أوصاف الحرمين ورقة ٦٥ أ.

(٤٢) ابن النجار : محمد بن محمود بن النجار، الدرة الثمينة في تاريخ المدينة. (ملحق ثان لكتاب شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام) ص ٣٥٦ ط. دار إحياء الكتب العربية. عيسى البابي الحلبي ١٩٥٦م. القاهرة.

(٤٣) ابن منظور : لسان العرب ج ٧ ص ٢٦١.

(٤٤) ابن النجار : الدرة الثمينة ص ٣٥٦.

(٤٥) انظر شكل رقم (٢).

(٤٦) ابن القيم : زاد المعاد، هامش شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ج (١) ص ٤٣٨.

(٤٧) صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب تعديل النساء بعضهن بعضا ج ١٣ ص ٢٢٤ من عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني، دار الفكر. بيروت.

(٤٨) انظر شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ج ١ ص ٣٧٢.

(٤٩) جمال الدين محمد الأشخر، شرح كتاب بهجة المحافل وبغية الأماثل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل للإمام الفقيه عماد الدين يحيى بن أبي بكر العامري ط. أولى ص ٢٥٤.

(٥٠) شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ج ١ ص ٣٧٣.

(٥١) مسند أحمد ج ٢ ص ١٠٩ ط. بيروت.

(٥٢) البخاري، الصحيح كتاب الجمعة ج ٢ ص ٣٩٨.

(٥٣) المصدر السابق كتاب الجمعة ج ٢ ص ٣٩٨.

(٥٤) البيهقي : دلائل النبوة، تقديم وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المجلد الثاني ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٥٥) ابن النجار : الدرة الثمينة في تاريخ المدينة ص ٣٦١-٣٦٢.

(٥٦) مسند أحمد، ج ٥ ص ١٣٧ ط. بيروت.

(٥٧) البخاري : الصحيح ج ٢ ص ٣٩٧.

(٥٨) البخاري، الصحيح ج ٢ ص ٣٩٩. والأثل شجر لا شوك له وخشبه جيد يعمل منه القصاع والأواني. انظر شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ج ١ ص ٣٧١ ولوحه رقم (٢).

(٥٩) السمهودي : وفاء الوفاء ج ٢ ص ٤٠١، ص ٣٠٢ ط. دار إحياء التراث العربي تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

(٦٠) السمهودي : وفاء الوفاء، ج ٢، ص ٣٩٨. وانظر شكل رقم (١).

(٦١) أخرجه الإمام أحمد في المسند ج (١) ص ٢٦٩ ط. بيروت. جزء من حديث ابن عباس.

(٦٢) الكتاني، عبد الحي الكتاني : نظام الحكومة النبوية، المسمى التراتيب الادارية، المجلد الأول ص ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥.

(٦٣) كانت جُرَش مخلافاً باليمن وكانت تشتهر بصناعة الأسلحة. وهي حالياً تابعة للمملكة العربية السعودية إلا أنها مطمورة في الأرض.

(٦٤) انظر شرح العلامة الزرقاني للمواهب اللدنية للقسطلاني ج ١ ص ٣٧٣. وانظر : الطبري، تاريخ الأمم والملوك، جزء ٣ القسم الأول طبعة ليدن ص ١٦٦٩.

(٦٥) انظر شرح العلامة الزرقاني للمواهب اللدنية للقسطلاني، ج (١) ص ٣٧٣.

• ثبت بمصادر ومراجع البحث •

أولاً : العربية :

(١) ابن الأشخر (جمال الدين محمد بن الأشخر اليمني)، شرح كتاب بهجة المحافل وبغية الأماثل في تلخيص المعجزات والسير والشمائل للإمام الفقيه عماد الدين بن أبي يحيى العامري. ط. أولى سنة ١٣٣٠هـ.

(٢) ابن تغرى بردى (جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ١، مصوره عن مطبعة دار الكتب.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح البخاري.

(٤) ابن حنبل (أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال)، مسند أحمد، جـ ٣، بيروت.

(٥) ابن دقماق (إبراهيم بن محمد يدمر العلائي)، كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، نسخة مصورة عن المطبعة الكبرى ببولاق سنة ١٣١٠هـ.

(٦) ابن القيم (محمد بن أبي بكر الزرعي)، زاد المعاد في هدى خير العباد، هامش شرح العلامة الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني.

(٧) ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن جلال الدين الإفريقي المصري)، لسان العرب ج ٧.

(٨) ابن المحجوب (عبد الله)، قرة العين في أوصاف الحرمين، مخطوطة ورقة ٦٥أ.

(٩) ابن النجار (محمد بن محمود بن النجار)، الدرة الثمينة في تاريخ المدينة.

(١٠) برجشتراسر (G Bergstrasser)، التطور النحوي للغة العربية، محاضرات ألقاها في الجامعة المصرية، إخراج وتعليق د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض.

(١١) البيهقي (أحمد بن الحسن بن علي)، دلائل النبوة، تقديم وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المجلد الثاني.

(١٢) حسين مؤنس، المساجد، العدد ٣٧، صفر/ربيع الأول ١٤٠١هـ/يناير سنة ١٩٨١م، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت.

(١٣) الدارمي (أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي)، سنن الدارمي، الجزء لأول، دار الكتب العلمية بيروت. سنن الدارمي، الجزء الأول، نشر دار إحياء السنة النبوية.

(١٤) الزرقاني (محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن علوان الزرقاني المصري)، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني.

(١٥) زكي محمد حسن، فنون الاسلام، ط. الرائد العربي بالقاهرة، بيروت.

(١٦) السمهودي (نور الدين علي بن أحمد السمهودي)، وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج٢ دار إحياء التراث العربي، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.

(١٧) الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣ ط. ليدن.

(١٨) عبد المنعم عبد العزيز رسلان، بحث بعنوان «نشأة المئذنة»، مجلة الدارة، العدد الأول. السنة الحادية عشرة، شوال ١٤٠٥هـ/يونيه ١٩٨٥م.

(١٩) علي الجندي، شعر الحرب في العصر الجاهلي، ط. مكتبة الجامعة العربية. بيروت.

(٢٠) العيني (محمود بن أحمد أبو محمد بدر الدين العيني)، عمدة القارى، شرح صحيح البخاري. دار الفكر، بيروت.

(٢١) الكتاني (محمد عبد الحي بن عبد الكبير المعروف بعبد الحي الكتاني)، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية. المجلد الأول.

(٢٢) الكندي (أبو عمر محمد بن يوسف الكندي المصري)، الولاة والقضاة، ط. الآباء اليسوعيين بيروت ١٩٠٨م.

(٢٣) المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ج ٣.

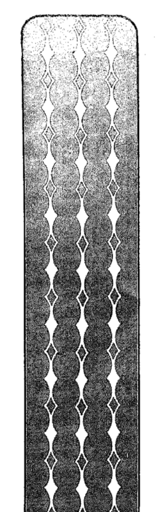
ثانيا : الأجنبيـــة :

(1) Cresswell K.A.C., Early Moslem Architecture, Vol., I Hacker Art Books, New York, 1979.

(2) Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strassburg 919, s49.

(3) Sauvaget, (jean), la Mosquée Omeyyade de Médine, Paris 1947.





الحركة الفقهية ومشاهير الفقهاء في العراق خلال عصر التابعين

ثانيًا: البصرة

• د. حميدان بن عبد الله الحميدان •

نشأة هذا المركز:

بعد أن سكن المسلمون هذه المدينة في عهد عمر بن الخطاب نزلها جمع من كبار الصحابة، أمثال عتبة بن غزوان وبريدة بن الحصيب وأبو برزة الأسلمي وعمران بن الحصين. ومن هؤلاء الصحابة من اختط لنفسه داراً في البصرة فبريدة بن الحصيب وعمران بن الحصين وأنس بن مالك بقوا فيها حتى وفاتهم[١]. وكما ساهم فقهاء الصحابة الذين نزلوا الكوفة، فقد ساهم هؤلاء الأصحاب في تأسيس مركز البصرة العلمي، لا سيما إذا عرفنا أن عمران بن الحصين كان مقدمه إلى البصرة لهدف علمي بناء على أمر من الخليفة عمر، فهذا أبو الأسود الدؤلي يقول: «قدمت البصرة وبها عمران بن الحصين، وكان عمر بن الخطاب بعثه يفقه أهل البصرة»،[٢] ويبدو أنه استمر يؤدي هذه المهمة حتى وصل إلى مرحلة متقدمة من عمره فابن سعد يروي عن أحد الرواة قوله: «قدمت البصرة. فدخلت المسجد، فإذا بشيخ أبيض الرأس واللحية مستند إلى اسطوانة في حلقة يحدثهم قال: فسألت من هذا؟ فقالوا: عمران بن الحصين».[٣]

كما قام عمران بالإضافة إلى أداء هذه المهمة يتولى القضاء في البصرة ويشير إلى ذلك الطبري بقوله: «استعان زياد بعدد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم عمران بن الحصين الخزاعي ولاه قضاء البصرة».[٤]

ولقد ساهم عمران مع بقية الصحابة الآخرين في إنشاء مركز البصرة العلمي مساهمة فعّالة حتى أن أحد كبار علماء التابعين بالبصرة وهو الحسن البصري قد لاحظ ذلك، وقد عبّر عن فضل عمران على علماء البصرة بقوله : «والله ما قدم البصرة خيراً لهم من عمران».(٥) ومن الصحابة الذين استوطنوا الكوفة وامتد بهم الأجل ردحاً طويلاً من الزمان أنس بن مالك الذي كان يقوم بدور مهم في نقل ورواية ما سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم، أو ما سمعه من اخوانه كبار الصحابة كما يتضح ذلك من رواية ابن سعد(٦). وكان حريصا على تدوين ما يرويه لتلاميذه، وأبنائه خشية النسيان، وربما كان ذلك في آخر حياته حينما أصبح التدوين أمراً مقبولاً فهو يقول : «يا بني قيدوا العلم بالكتاب».(٧)

لقد تتلمذ على هؤلاء الأصحاب جمع كبير من التابعين في مركز البصرة العلمي. وهم وإن أكثروا عن الصحابة الذين استقروا في البصرة فإنهم لم يقتصروا عليهم، بل لقد أخذوا عن المشاهير من الصحابة، وحينما نترجم لعلمائهم سنعرف كيف أن إعدادهم العلمي لم يقتصر على هؤلاء العلماء الذين سكنوا البصرة، بل إن تأثير الصحابة الذين سكنوا الكوفة كان واضحاً على هؤلاء العلماء. وسواء كان ذلك بطريق مباشر، وذلك بلقاء أولئك الأصحاب والأخذ عنهم. أو بطريق غير مباشر عن طريق تلقى العلم على أيدي تلاميذ الصحابة في الكوفة، والذين أخذوا مركز الصدارة في مركز الكوفة العلمي، ومعظم البارزين من فقهاء البصرة قد تتلمذوا على أصحاب ابن مسعود الكوفيين. كما أن بعض هؤلاء العلماء الذين ظهروا في مركز البصرة قدموا من المدينة مثل الحسن وابن سيرين، وهذا يعني أن الصحابة الموجودين في مركز المدينة العلمي قد شاركوا في إعدادهم. ومهما كانت المصادر التي ساهمت في إنشاء مركز البصرة العلمي وإعداد علمائه فإنه لم يمض عصر الصحابة إلا وقد تكامل في هذا المركز جمع من علماء التابعين كان لهم دور رئيسي في تطور الحركة الفقهية في مركز البصرة وأسهموا مع غيرهم من علماء التابعين في متابعة البحث والرواية و الاجتهاد وإثراء الفقه الإسلامي بآرائهم العلمية.

لقد ظهرت في مركز البصرة العلمي في عصر التابعين حركة علمية لها أهميتها بالنسبة لمؤرخي الفقه الإسلامي، كما هو الحال في الكوفة، وإن كان هناك من فارق يذكر فهو يتركز في كون مركز الكوفة قد سجل أسبقية في ظهور طبقة الفقهاء من التابعين. فالمرحلة الأولى لعصر التابعين في الكوفة، والتي قام فيها تلاميذ عبد الله بن مسعود بتحمل

مسؤولية الفتوى لا وجود لها في مركز البصرة. وإنما نجد في البصرة أن الحركة الفقهية بدأت تنشط خلال المرحلة الثانية من عصر التابعين. ولذلك في دراستنا للمشاهير من علمائها سوف نقسمهم إلى مرحلتين الأولى مرحلة كبار التابعين والذين استمر تأثيرهم حتى مطلع القرن الثاني الهجري، أما المرحلة الثانية فتخص تلاميذ هؤلاء العلماء، والذين تولوا القيادة العلمية في مركز البصرة بعد علماء المرحلة الأولى حتى نهاية العهد الأموي، والذين يمثلون حلقة الوصل بين عصر التابعين وعصر أئمة المذاهب.

المرحلة الأولى : مرحلة كبار التابعين :

هذه المرحلة تمتد من نهاية العقد السادس في القرن الأول إلى مطلع القرن الثاني الهجري، وقد برز في مركز البصرة خلال هذه المرحلة عدد من العلماء، إلاَّ أن من أشهرهم، جابر بن زيد الأزدي المتوفى سنة ٩٣هـ، والحسن بن يسار البصري المتوفى سنة ١١٠هـ، ومحمد ابن سيرين المتوفى سنة ١١٠هـ. وسوف نترجم لهم جميعا كممثلين لهذه المرحلة، ونحن وإن خالفنا الطريقة التي سرنا عليها في دراستنا لعلماء الكوفة من حيث اختيار شخصيتين فقط لتمثيل المرحلة فذلك مراعاة لطبيعة الحركة الفقهية في البصرة التي أشرنا إليها سابقا.

جابر بن زيد الأزدي :

لقد ولد جابر بن زيد في خلافة عمر بن الخطاب، ولذلك فقد تمكن من الالتقاء بالعديد من كبار الصحابة، ولا سيما المفتين منهم فقد التقى بعبد الله بن عباس وتلقى عنه كما تلقى عن عبد الله بن عمر والحكم بن عمرو الغفاري.(٨) وروى عن معاوية، وأكثر من الرواية عن ابن عباس.(٩) لقد لمس علماء الصحابة في جابر المقدرة العلمية والرغبة في التحصيل فأشرفوا على تعليمه وإرشاده إلى الطريق الأفضل حينما يتصدى هو بنفسه للفتوى، فهذا عبد الله بن عباس، وقد علم عن جابر ما علم من القدرة العلمية يقول : «لو نزل أهل البصرة عند قول جابر بن زيد لأوسعهم علماً من كتاب الله عز وجل». وقد رشحه ابن عباس للفتوى، ولذلك حينما سأله أحد البصريين عن شيء قال له : «تسألوني وفيكم جابر بن زيد»، وهكذا فعل جابر بن عبد الله الأنصاري فحينما أجاب على سؤال من أحد البصريين قال معقباً : «كيف تسألوننا وفيكم أبو الشعثاء».(١٠) وتلك كانت كنية جابر بن زيد.

لقد استطاع جابر بن زيد الحصول على هذه المكانة الرفيعة لدى فقهاء الصحابة في مرحلة مبكرة جداً، حيث اعترف له الفقهاء من صغار الصحابة في عصرهم بالمقدرة العلمية، وابن عباس الذي رشحه للفتوى توفي سنة ٦٩هـ، وكذلك ابن عمر المتوفى سنة ٧٤هـ يقابل جابر ابن زيد في مكة في الطواف فيبتدره قائلا: «يا جابر إنك من فقهاء أهل البصرة، وإنك ستستفتى، فلا تفتين إلا بقرآن ناطق أو سنة ماضية».(١١) فهذا اعتراف من ابن عمر بمكانة جابر وكونه مهيئاً للفتيا، وفي نفس الوقت إرشاد من ابن عمر لجابر إلى المنهج الذي يجب عليه أن يتبعه في تصديه للمشاكل الفقهية.

وإذا كان جابر قد حصل على شهادة التقدير من قبل أساتذته من فقهاء الصحابة فإن زملاءه وتلاميذه في البصرة قد اعترفوا له بمكانته العلمية، فهذا عالم مكة المشهور عمرو بن دينار يقول: «ما رأيت أحداً أعلم بالفتيا من جابر بن زيد».(١٢) وهذا أحد أئمة البصرة في المرحلة الثانية إياس بن معاوية يقول: «أدركت البصرة وما لهم من مفت يفتيهم غير جابر ابن زيد».(١٣) وهذا فقيه البصرة الآخر أيوب السختياني يروي عنه حماد بن زيد أنه تذكر جابر بن زيد فعجب من فقهه».(١٤) ويبدو أن جابراً قد سبق زملاءه من التابعين في تحمل مسؤولية الإفتاء في مركز البصرة العلمي، ولكن لم تلبث فترة من الزمن أن مرت، حتى شاركه غيره من علماء التابعين هذه المهمة فسليمان التيمي يقول: «كان الحسن يغزو، وكان مفتي الناس ها هنا جابر بن زيد، ثم جاء الحسن فكان يفتي».(١٥) وهذا يدل على أن عالم البصرة المشهور الحسن البصري لم يجلس للإفتاء إلا في مرحلة متأخرة عن جلوس جابر للفتوى.

وكان جابر بن زيد لا يرى بأساً في كتابة العلم على خلاف المشهور عن علماء التابعين، وقد سأله مالك بن دينار عن صنعة الكتابة، وكان مالك كاتباً. فقال له: «نعم الصنعة صنعتك ما أحسن هذا تنقل كتاب الله عز وجل من ورقة إلى ورقة، هذا الحلال لا بأس به».(١٦) وحينما أخبره بعض زملائه بأن تلاميذه يسجلون آراءه أجابه قائلا: «إنما لله يكتبون»، ولكنه أضاف ليوضح أن الآراء التي يقولها ليس لها صفة الديمومة وإنه من الممكن أن يتراجع عنها: «وأنا أتحول عنه غداً وفي رواية ربما أرجع عنه غداً».(١٧) فهو وإن كان لا يعارض كتابة آرائه الفقهية إلا أنه يريد أن يبين أن تغيير الرأي حق لكل مجتهد متى ما وصله الاجتهاد إلى ذلك.

وتجدر الإشارة أن جابر بن زيد أُتهم بأنه كان يرى رأى الخوارج، وقد اختلفت الروايات حول صحة هذا الاتهام، فالعسقلاني يروى عن يحيى بن معين قوله: «كان جابر بن زيد

أباضياً»،[18] وإذا كان هذا الاتهام قد وصل ليحيى بن معين عن طريق الرواية فإن الاتهام قد شاع بين العلماء في عصر جابر وجوبه بذلك. ويبدوا أن زملاءه، من علماء التابعين قد أخذهم القلق حيال هذا الاتهام مما دعاهم إلى التوجه مباشرة إلى جابر بالسؤال، فهذا قتادة يروى عن عزره قوله : «قلت لجابر بن زيد إن الأباضية يزعمون أنك منهم، قال أبرأ إلى الله من ذلك».[19] وهذا الحسن البصري عالم البصرة وفقيهها يتوجه بالسؤال نفسه إلى جابر في لحظات حرجة جداً، وذلك حينما خاطر الحسن بنفسه حيث كان مختفيا عن السلطة الأموية وذهب لجابر بن زيد ليحضر وفاته بناء على طلب من الأخير، كآخر ما يرغب به من الدنيا، وجاء إليه الحسن ليلاً ولقنه الشهادة ثم أتبع ذلك بسؤال لجابر قال فيه : «إن الأباضية تتولاك. فقال جابر : أبرأ إلى الله منهم» ولكن الحسن يريد أن يتأكد فيضيف للسؤال سؤالاً آخر فيقول : «فما تقول في أهل النهر فأجاب جابر : أبرأ إلى الله منهم».[20]

إن إصرار الحسن البصري على سؤال جابر عن هذه التهمة في هذا الوقت الحرج ليدل دلالة واضحة على انتشار هذه الشائعة بين البصريين في هذه المرحلة، ولكن إصرار الحسن قابله إصرار آخر من قبل جابر على نفي الانتماء إلى الخوارج أو أحد فرقها، وذلك في تصوري دليل كاف على رفض هذه التهمة الموجهة إليه. ولكن ما هو سبب دعوى الخوارج انتساب جابر إليهم ؟ والباحث لا يستطيع إجابة دقيقة نظراً لقلة المعلومات الواردة بهذا الشأن، ولكن في نفس الوقت نجد أن الحركات السياسية في هذه المرحلة كانت تهتم بجماعة العلماء في المراكز العلمية، وتحاول بشتى الوسائل استقطابهم للتأثير على العامة، فلعل حركة الخوارج قد أشاعت بأن عالم البصرة وفقيهها جابر بن زيد ممن يؤيدون وجهة نظرها. ولما لجابر من مكانة علمية في هذه الرحلة فإن ذلك ربما يساعد الخوارج على استقطاب أكبر عدد ممكن لتأييد هذه الحركة.

لقد ساهم جابر بن زيد مع بقية زملائه من علماء التابعين في مركز البصرة العلمي في تطوير الحركة الفقهية وإثراء الفقه الإسلامي بالآراء الفقهية الناتجة عن توليه الافتاء وتصديه لمواجهة المشاكل المستجدة. وكذلك ساهم في تخريج جيل من العلماء، تابع المسيرة العلمية في البصرة بعد مرحلة كبار التابعين، وقد تتلمذ على جابر مشاهير العلماء في المرحلة الثانية أمثال قتادة وعمرو بن دينار وأيوب السختياني وغيرهم.[21] ونختم حديثنا عن جابر بما رواه النووي عن مكانة جابر بقوله : «اتفقوا على توثيقه وجلالته وهو معدود في أئمة التابعين وفقهائهم».[22]

الحسن بن يسار البصري :

ولد الحسن البصري في أواخر خلافة عمر بن الخطاب وهو بالتالي كان معاصراً لجابر بن زيد، حيث تشير المصادر أن ولادتهما كانت في سنة واحدة.(٢٣) لقد ولد الحسن في المدينة وبها نشأ وترعرع، وإذا كان قد غادرها في سن مبكرة، وهو في السابعة عشرة في خلافة علي بن أبي طالب،(٢٤) فإن نشأته فيها كان لها أكبر الأثر في الاتجاه الذي صبغ حياته، فلقد كان والده مولى لأحد كبار فقهاء الصحابة وهو زيد بن ثابت،(٢٥) ووالدته كانت مولاة لأم المؤمنين أم سلمة.(٢٦) وقد تولت أم المؤمنين في بعض الأحيان العناية به في الوقت الذي تكون فيه والدته مشغولة بأمور أخرى، ويبدو أن أم سلمة كانت مهتمة بالحسن اهتماماً دعاها إلى أن تخرج الصبي إلى عمر بن الخطاب الذي رآه ودعا له بقوله : «اللهم فقهه في الدين وحببه إلى الناس».(٢٧).

لقد بدأ الحسن في طلب العلم خلال وجوده في المدينة، وربما كان زيد بن ثابت هو الشخصية الأولى التي تعهدته بالرعاية ووجهته إلى طلب العلم. ويروي ابن سعد أنه كان للحسن يوم قتل عثمان أربع عشرة سنة، وأنه قد رأى عثمان وسمع منه وروى عنه.(٢٨) فإذا كان قد روى عن عثمان في هذه السن، فهو قد روى عن آخرين في المدينة، لا سيما زيد ابن ثابت. وبالتالي فإن أساسه العلمي قد بنى في هذه المرحلة الأولى من حياته. والمصادر لم تحدثنا بوضوح عن سبب انتقال الحسن من المدينة إلى البصرة، ولكن من الممكن أن نتصور أن الحسن وقد بلغ مبلغ الرجال فقد شارك مع غيره من الشباب في حركة الفتح الإسلامي، فقد كان من المشاركين في الغزو كما ورد ذلك عن سليمان التيمي في قوله : «كان الحسن يغزو»،(٢٩) وإذا كانت هذه الرواية لم تبين في أي وقت كان ذلك إلا أنها تشير إلى مشاركة الحسن في الفتوحات الإسلامية. ثم بحكم كون الحسن قد أجاد الكتابة والقراءة في مرحلة مبكرة من عمره، فإنه قد مارس العمل كاتباً لوالي خراسان الربيع بن زياد الحارثي.(٣٠).

بعد هذه المشاركات من الحسن البصري استقر به المقام في البصرة حيث اتخذها مقراً له واستمر في تحصيله العلمي، ففي البصرة التقى بعمران بن الحصين، وأخذ عنه، وقد سبق أن أوضحنا مكانة عمران العلمية، وكيف أن عمر بعثه ليفقه أهل البصرة، ويبدو أن الحسن قد أعجب به حتى عبر عن ذلك الإعجاب بقوله : «والله ما قدم البصرة خيراً لهم من عمران».(٣١) كذلك في البصرة التقى بسمرة بن جندب وروى عنه.(٣٢)

ولم يكتف الحسن بما رواه في المرحلة المبكرة من حياته في المدينة أو بما وجده لدى العلماء من الصحابة في مركز البصرة، بل أنه قد تنقل بين المراكز العلمية الأخرى ملتقياً بالأحياء من علماء الصحابة أمثال أبي هريرة وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس، وعبد الرحمن ابن سمرة، وأبي برزة الأسلمي ومعقل بن يسار وقد روى عنهم جميعا كما تشير إلى ذلك المصادر.[٣٣] ولم يقتصر على الصحابة وحدهم بل أخذ عن بعض كبار التابعين فقد روى أنه إذا أشكل عليه شيء كتب إلى سعيد بن المسيب بالمدينة مستفسراً عن ذلك الشيء فيجيبه.[٣٤]

وفي حوالي العقد السابع من القرن الأول الهجري، أصبح الحسن البصري أحد العلماء الأعلام في مركز البصرة العلمي مشاركا بذلك عالمها الأول جابر بن زيد، بل أن هناك من المعاصرين له من جعله إمام البصرة بلا منازع، وربما كان ذلك بعد وفاة جابر، فهذا الزهري يحدد أئمة المراكز العلمية في عصره. فيقول : «العلماء أربعة : سعيد بن المسيب بالمدينة، وعامر الشعبي بالكوفة، والحسن البصري بالبصرة ومكحول بالشام».[٣٥] وهذا قتادة يقول : «إذا اجتمع لي أربعة لم التفت إلى غيرهم، وذكر منهم الحسن البصري»، ويقول أيضا : «كان الحسن من أعلم الناس بالحلا ل والحرام»، وعالمان آخران يبديان رأيهما حول الحسن وهما حميد ويونس ابن عبيد بقولهما : «لقد رأينا الفقهاء فما رأينا أجمع من الحسن»[٣٦] لقد ذاع صيت الحسن وشهرته العلمية، حتى أصبح معروفاً في جميع الأوساط العلمية في المراكز الأخرى ولذلك حينما ذهب إلى مكة اهتموا بمقدمه وأجلّوه، واجتمع لديه العلماء وطلبة العلم، حتى أن أساتذة مركز مكة العلمي أمثال مجاهد وعطاء وطاووس وعمرو بن شعيب كانوا فيمن حضر مجلس الحسن واستمعوا إليه، وقد أبدوا إعجابهم به بقولهم : «لم نر مثل هذا قط».[٣٧]

ونجد من المعاصرين له من يفضله على سائر العلماء في عصره فالطبري يروي عن مغيرة قوله : «أعلمهم بالديات والقضاء وأيام الناس الشعبي وأعلمهم بالصلاة والزكاة والحلال والحرام إبراهيم النخعي وأعلمهم بالمناسك عطاء وأعلمهم بالتفسير سعيد بن جبير، وأعلمهم بالتجارة والصرف ابن سيرين والحسن البصري سيدهم في ذلك».[٣٨]

وفي حديثنا عن الحسن لا بد أن نشير إلى موقفه من التطورات في حقل الرواية والفقه، والتي جدَّت في عصره، فالحسن ظل طيلة حياته العلمية محافظاً على نمط الرواية وبالكيفية التي تلقاها عن أساتذته من الصحابة، فقد كان حريصاً على إيصال المعلومات إلى الناس وطلبة

العلم بشكل خاص، وبالتالي فإن اهتمامه كان مركّزاً على معاني هذه الاثار وليس بالضرورة أن يكون النقل حرفياً، فهذا ابن عون يقول: «كان الحسن يحدّث بالحديث وبالمعاني»، وهذا جرير بن حازم يقول: «كان الحسن يحدِّث الحديث يختلف فيزيد في الحديث وينقص منه ولكن المعنى واحد».(٣٩)

ويبدو أن النقاش حول ضرورة المحافظة على ألفاظ النص بالنسبة للمرويات قد أثير مع الحسن فهذا غيلان بن جرير يناقش الحسن حول الموضوع قائلاً: «قلت للحسن يا أبا سعيد الرجل يسمع الحديث فيحدِّث به لا يألو فيكون فيه الزيادة والنقصان قال: ومن يطيق ذلك»،(٤٠) هذه العبارة الاستفهامية من الحسن تبين موقفه من الرواية، حيث كان الطابع الشفهي هو المسيطر فكأنه يقول من يستطيع أن يروي الأثر دائما كما سمعه كلمة بكلمة وحرفاً بحرف. من يطيق ذلك. وهذا ينسجم مع موقف الحسن بأن العبرة بالمعنى لا باللفظ، هذا الموقف الميسِّر من الحسن كان سابقاً لتطور علم الرواية، ولذلك نجد الموقف نفسه فيما يتعلق بالأخذ والرواية عن الشخص، فالمعروف أنه حينما يقال رُوِي عن فلان يعني سمعه منه مشافهة، وقد لا يتيسر للطلاب جميعاً المشافهة وأحيانا كان الطلاب يقرأون على الأستاذ ما رواه وإن لم يكن مشافهة بالنسبة للقارىء، ويعترف الأستاذ بروايته لما قُرِىءَ عليه، وعلى ذلك تنسب إليه، وهذا أحد التلاميذ يقول للحسن بأنه لا يستطيع حضور الحلقة دائماً نظراً لكونه يسكن بعيداً فيريد أن يقرأ على الحسن ما لديه من أحاديث مروية عن طريقه، ربما يكون قد نقلها عن أحد زملائه – ثم ما يريده وهو المهم، وقد عبَّر عنه بقوله للحسن: «يا أبا سعيد فأقول حدثني الحسن قال: نعم قل حدثني الحسن».(٤١)

الأمر الآخر الذي نود الإشارة إليه هو موقف الحسن من القول بالرأي، ومنهجه في ذلك. كان الحسن ورعاً إلى أبعد درجات الورع، وكان يخشى الله في كل عمل يقوم به، وهو وإن كان قد تصدى للفتوى في مركز البصرة العلمي فإنما يفعل ذلك لاعتقاده بأن ذلك واجب عليه ولولا اعتقاده هذا ما أفتى، فهو يقول: «لولا الميثاق الذي أخذه الله على أهل العلم ما حدثتكم بكثير مما تسألون عنه».(٤٢) ولكن مسائل الناس لم تكن دائماً عن أشياء وردت في الزمن السابق، ويحفظ فيها الحسن سنة عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو آراء للصحابة، فهناك أمور مستجدة وأحوال طارئة، والحسن، إحساساً منه بمسؤولية العالم كما عبر عنها سابقاً، كان لا بد أن يفتي الناس كيف يتصرفون حيال مواجهة هذه المشاكل وفق ما تقضي به

أحكام الشريعة، حتى وإن كان ذلك استنباطاً عن طريق الاجتهاد ويرى أن هذا أفضل من أن يترك العالم الناس في حيرة من أمرهم، أو يدعهم يشرعون لأنفسهم ما يشاءون. ويبدو أن هذا الموضوع كان مثار نقاش وجدل في عصر الحسن، فأبو سلمة بن عبد الرحمن أحد فقهاء المدينة السبعة يتوجه بالسؤال إلى الحسن لمعرفة موقفه من هذا الجدل «قال أبو سلمة ابن عبد الرحمن للحسن : أرأيت ما تفتي الناس أشيئاً سمعته أم برأيك فقال الحسن : لا والله ما كل ما نفتي به سمعناه، ولكن رأينا لهم خير لهم من رأيهم لأنفسهم».(٤٣) فالحسن يرى أنه في غياب الأثر الذي يعتمد عليه في الفتوى، فإن الأفضل للعالم أن يفتي السائل بوجهة نظره ورأيه بدلاً من أن يترك السائل الذي ربما لا تتوافر فيه ما يتوفر في العالم من معرفة، يتركه ليفتي نفسه، وهذا رأي يشاركه فيه معظم العلماء في هذه المرحلة.

ونختم حديثنا عن الحسن بما وصفه به ابن سعد في قوله : «كان الحسن جامعاً عالماً عالياً رفيعاً فقيهاً ثقةً مأموناً عابداً ناسكاً كثير العلم فصيحاً».(٤٤)

محمد بن سـيرين :

لقد ولد محمد ونشأ بالمدينة، وكانت ولادته كما يروى عنه أنه ولد لسنتين بقيتا من خلافة عثمان.(٤٥) ووالده كان مولى لأنس بن مالك من الأنصار ووالدته مولاة لأبي بكر الصديق رضي الله عنه.(٤٦) ولذلك فإن نشأته العلمية في المدينة، حيث تلقّى العلم في مركز المدينة العلمي في الوقت الذي لا يزال الدور القيادي في هذا المركز لعلماء الصحابة أمثال زيد بن ثابت وأم المؤمنين عائشة وابن عمر وأبي هريرة وغيرهم. وقد استفاد ابن سرين من هذه النشأة ومن الفرصة التي اتيحت له ليكثر من الرواية والتلقي على أيدي هؤلاء الأساتذة الكبار فهو قد سمع أبا هريرة وابن عمر وابن الزبير وعمران بن الحصين ومولاه أنس بن مالك(٤٧) وإذا كان عمران بن الحصين وأنس بن مالك قد سكنا البصرة، وبالتالي فإن تلقيه عنهما بعدما انتقل اليها، فإن أبا هريرة وابن عمر وابن الزبير كانوا موجودين في الحجاز فرواية محمد عنهم تعود إلى مرحلة النشأة العلمية، ويؤيد ذلك أن محمد بن سيرين كان معدوداً في أصحاب أبي هريرة، فقد روي عن ابن المديني قوله : «أصحاب أبي هريرة ستة : سعيد بن المسيب، وأبو سلمة والأعرج وأبو صالح ومحمد بن سيرين وطاووس».(٤٨) وإذا كانت الفرصة لم تتح له للالتقاء ببعض الصحابة مباشرة فقد اتيحت له فرصة لقاء تلاميذهم، فمروياته عن ابن عباس أخذها عن تلميذ ابن عباس ومولاه عكرمة حينما قدم عكرمة إلى العراق كما ذكر ذلك

بعض الرواة قائلا : «كل شيء قال محمد نبئت عن ابن عباس إنما سمعه من عكرمة لقيه أيام المختار بالكوفة».(٤٩) والتقى بتلاميذ عبد الله بن مسعود في رحلته العلمية للكوفة فمن المعروف أنه تتلمذ على عبيدة السلماني وعلقمة بن قيس النخعي من كبار أصحاب ابن مسعود والذين كان لهم دور قيادي في مركز الكوفة في مرحلة مبكرة من هذه الفترة.

ويبدو واضحاً من ثناء العلماء عليه في هذه المرحلة أن ابن سيرين قد استطاع أن يكون نفسه علمياً لدرجة أهَّلته لاحتلال مركز قيادي في البصرة في مرحلة كبار التابعين وفي حوالي العقد الثامن من القرن الأول الهجري، حيث جلس للفتوى مشاركاً بذلك زميليه عالمي البصرة الحسن البصري وجابر بن زيد.(٥٠) ويظهر ثناء العلماء فيما روى عن العجلي في ابن سيرين : «ما رأيت رجلاً أفقه في ورعه ولا أورع في فقهه من محمد».(٥١)

ولكن من أي نوع من الفقهاء كان محمد ؟ وما هو موقفه من التطورات العلمية في عصره ؟ واستناداً إلى العبارة السابقة للعجلي حول ابن سيرين ولما عرف عنه لا بد من القول بادىء ذي بدء أن محمد بن سيربن كان عالماً ورعاً، وقد طغت عليه صفة الورع لدرجة أثَّرت على عطائه الفقهي، ففي الوقت الذي رأينا فيه الحسن يفتي الناس برأيه معبراً عن ذلك بقوله : «رأينا لهم خير لهم من رأيهم لأنفسهم» كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، نجد ابن سيرين حذراً جداً من الفتوى التي لم يسمع فيها رأياً من قبل أو لم ينقل له فيها خبر، فهذا أحد معاصريه عاصم الأحول يعطينا صورة عن ذلك من واقع مجلس ابن سيرين فيقول : «كنت عند ابن سيرين فدخل عليه رجل فقال : «يا أبا بكر ما تقول في كذا قال : ما أحفظ فيها شيئا فقلنا له : قل فيها برأيك، قال : أقول فيها برأيي ثم أرجع عن ذلك لا والله».(٥٢)

هذا الموقف من ابن سيرين جعله يتهيب الفتيا لأن السؤال لا يأتي دائما عن أشياء يحفظ فيها خبراً أو أثراً عن أساتذته من الصحابة، ويتوقع الناس منه أن يكون عنده من العلم ما يمكنه من الافتاء، لذلك نجده يتخوف من الفتيا بشكل ظاهر حتى لاحظ ذلك عليه أصحابه الجالسون معه فهذا الأشعث يقول : «كنا إذا جلسنا إليه حدثنا وتحدثنا وضحك وسأل عن الأخبار، فإذا سئل عن شيء من الفقه والحلال والحرام تغير لونه وتبدَّل حتى كأنه ليس بالذي كان».(٥٣) وإذا أفتى بشيء لم يسمع فيه بشيء كانت فتواه غير جازمة، فهذا تلميذه ابن عون، لمَّا راجعه في شيء من الأمور الفقهية سبق وأن تحدثا فيه، أجاب ابن سيرين إجابة تدل على موقفه من الفتوى وعدم جزمه لا سيما في الأمور التي لم يسمع فيها أثراً، فهو

يقول : «إني لم أقل ليس به بأس، إنما قلت لا أعلم به بأساً».(٥٤) وعبارة «لا أعلم به بأساً» لا تعتبر فتوى قاطعة، بل أنها فقط تبين أن ابن سيرين لم يصله علم في تحريم ذلك الشيء المسئول عنه.

وتجدر الإشارة إلى موقف ابن سيرين من رواية الأحاديث وكتابتها، وهنا كذلك نجد ابن سيرين يختلف عن الحسن البصري في ذلك، ففي الوقت الذي لاحظنا أن الحسن يروي الحديث بمعناه دون اهتمام كبير بالألفاظ والحروف، نجد ابن سيرين كما يروي تلميذه عون : «كان محمد يحدث بالحديث على حروفه». ومعنى ذلك أنه كان يهتم بلفظ الحديث كما يهتم بالشخص الذي يروي عنه، وأنه لا بد أن يكون من الذين يوثق بهم، ولذلك فهو يحذر تلاميذه من الرواية عن أي شخص قائلاً : «إن هذا العلم دين فانظروا عن من تأخذونه».(٥٥) ومع حرصه على حرفية الرواية من الراوي الموثوق به، إلا أنه كان لا يحبذ كتابة الحديث وتدوينه والتي انتشرت في عصره، وأصبح العلماء يحضُّون عليها، ولكن ابن سيرين كان يحذر منها بقوله : «إياكم والكتب فإنما تاه من قبلكم أو قال : ضل من قبلكم بالكتب».(٥٦) وإذا كنا قد فسرنا اعتراض بعض العلماء على كتابة تلاميذهم، إن ما يكتبون ربما يحتوي على بعض الآراء الفقهية الإجتهادية، وإنهم لا يريدون لآرائهم أن تسجل كما فعل الصحابة من قبلهم، لكن ابن سيرين لم يكن من ذلك النوع من العلماء فقد عرفنا حذره الشديد من الفتوى وعدم قوله بالرأي، فاعتراضه على الكتابة لا بد أن يكون له سبب آخر، ولربما أن موقف الصحابة من كتابة السنة كان له تأثير عليه. ولأن الكتابة ربما تؤدي إلى الاختلاف وأنه ربما لحق المكتوب بعض الإضافات التي قد تؤدي إلى الضياع وتشويه الحقائق. ويبدو أن محمد بن سيرين قد خفف من اعتراضه على كتابة الرواية، ولعل ذلك نتيجة للشكوى من تلاميذه بأنهم لا يستغنون عن الكتابة خوفاً من النسيان.، ونرى أحد تلاميذه وهو يحيى بن عتيق يبين كيف عالج ابن سرين هذه الشكوى باقتراح حل وسط وقد أوضح ذلك بقوله : «إن محمد بن سيرين كان لا يرى بأساً أن يكتب الحديث فإذا حفظه محاه».(٥٧)

هذا هو محمد بن سيرين ويبدو أن ورعه واهتمامه بالرواية وحفظها حرفياً وعدم كتابتها، والاهتمام بالرواة الذين يؤخذ عنهم، قد جعلت منه محدثاً أكثر منه فقيهاً، ولكن ذلك لم يؤثر على أهميته العلمية بالنسبة لمركز البصرة العلمي فقد كان له دور هام وأساسي في هذه المرحلة وقد شارك مع زملائه الآخرين في تكوين مجموعة من العلماء انتقل إليهم الدور القيادي في

المرحلة التالية فقد تتلمذ عليه عدد من علماء البصرة مثل أيوب السختياني وقتادة السدوسي وسليمان التيمي ممن اشتهروا بعده وتتلمذ عليه زميله عالم الكوفة عامر الشعبي،(٥٨) ولقد كان لابن سيرين دور كبير في توجيه مركز البصرة العلمي للدرجة التي ربما نستطيع معها القول بأن موقفه من الفتوى والرواية قد صبغ هذا المركز العلمي كما سنعرف فيما بعد. وكانت مكانته العلمية معروفة لدى علماء المراكز العلمية الآخرين فهذا الشعبي بعدما روي عنه يوجه تلاميذه للأخذ عنه قائلا : «عليكم بذلك الأصم».(٥٩) وهو يعني بذلك ابن سيرين. وقد حفظ المؤرخون هذه المكانة له فالخطيب البغدادي يقول : «كان ابن سيرين أحد الفقهاء المذكورين بالورع في وقته».(٦٠)

ونختم حديثنا عنه بما وصفه به ابن سعد بقوله : «كان ثقةً مأموناً عالياً رفيعاً وفقيهاً إماماً كثير العلم ورعاً».(٦١)

المرحلة الثانيـــة :

هذه المرحلة تمتد من أواخر القرن الأول الهجري حتى نهاية الثلث الأول من القرن الثاني ونهاية العهد الأموي، وهي مرحلة هامة باعتبار أنها تمثل حلقة اتصال بين عصرين هامين عصر التابعين الكبار، وعصر أئمة المذاهب. وقد برز في مركز البصرة خلال هذه المرحلة ثلاثة من كبار العلماء هم أياس بن معاوية المتوفى سنة ١٢٢هـ وقتادة بن دعامة السدوسي المتوفى سنة ١١٨هـ، وأيوب بن كيسان السختياني المتوفى سنة ١٣١هـ، وسنتعرض بالحديث لهم جميعاً ليتبين لنا الدور الذي قاموا به في الحركة الفقهية في البصرة خلال هذه المرحلة.

أياس بن معاويـــــة :

لقد ولد أياس بن معاوية مع أوائل الفترة الأولى من عصر التابعين وقد أدرك بعض الصحابة، إلاّ أن الدور الرئيسي في تعليمه وإعداده كان لكبار التابعين الذين تتلمذ عليهم في البصرة أو في المراكز العلمية الأخرى. فمن الثابت أنه التقى بأنس بن مالك وروى عنه.(٦٢) كما أنه قد التقى بعالم المدينة سعيد بن المسيب وأخذ عنه،(٦٣) كما التقى بسعيد بن جبير وأبي مجلز من فقهاء التابعين وروى عنهم.(٦٤) ولما كان أياس ينتمي إلى مركز البصرة العلمي فلا بد أن يكون لعلمائه في مرحلة كبار التابعين أمثال جابر بن زيد، والحسن البصري، ومحمد بن سيرين دور هام في تحصيله العلمي، وهناك في المصادر ما يشير الى ذلك فأياس يقول :

«أدركت البصرة وما لهم من مفت يفتيهم غير جابر بن زيد».(٦٥) وإذا كان هذا رأيه في دور جابر بن زيد العلمي في البصرة فإنه من المتوقع أن يكون أياس وهو في مرحلة الطلب قد التقى بجابر وأخذ عنه. وأياس كان على علاقة حميمة بعالم البصرة وفقيهها الحسن البصري، يدل لذلك أنه حينما ولي أياس القضاء أتاه الحسن زائراً وربما موجهاً.(٦٦) وعلى ذلك فمن المحتمل أن تكون هذه العلاقة من حيث الأساس هي علاقة الأستاذ بالتلميذ، وليس ببعيد أن يكون أياس قد تتلمذ على الحسن وأخذ عنه.

وقد ذكر ابن القيم أياس بن معاوية من بين الطبقة الثانية من علماء التابعين في مركز البصرة العلمي والذين آلت إليهم الفتوى في هذا المركز(٦٧) وبالإضافة إلى هذا الدور الفقهي الهام لأياس فقد تولى قضاء البصرة في عهد عمر بن عبد العزيز.(٦٨) والقضاء في هذه المرحلة له أهميته من الناحية العلمية واختيار أياس لتوليه يدل بلا شك على المكانة العلمية لأياس، كما يوضح أن أياساً قد ساهم بتوليه للقضاء في إثراء الفقه الإسلامي بآرائه وأقضيته. ولقد اشتهر أياس بقدرته العقلية في معالجة المشاكل القضائية التي تطرح عليه، ويقول ابن العماد «بأنه كان يضرب بذكائه وفطنته المثل».(٦٩) ولقد استخدم هذا الذكاء وتلك الفطنة في الوصول إلى الكثير من الآراء الاجتهادية التي أخذت طريقها لتكون جزءاً من الثروة الفقهية في التاريخ الإسلامي. ولم ينته القرن الأول الهجري إلا وقد أصبح أياس بن معاوية عالماً مشهوراً على نطاق الدولة الإسلامية، وحينما ذهب إلى واسط اجتمع العلماء لسؤاله والأخذ عنه ومناقشته، وكان عالم واسط ابن شبرمه قد أعد له مسائل عدة يريد أن يرى رأي أياس فيها، فعرض عليه بضعاً وسبعين مسألة، لم يختلفا إلا في جزء يسير منها. وهذا أستاذه محمد بن سيرين يذكر عنده فيقول: «أنه لفهم».(٧٠)

وبالرغم من قلة المعلومات الواردة عن أياس، إلا أنه بإمكاننا القول بأنه قد أدّى دوراً هاماً وقيادياً في المرحلة التي تلت مرحلة كبار التابعين في مركز البصرة العلمي، وقد تتلمذ عليه مجموعة من العلماء منهم زميله أيوب السختياني، وحميد الطويل والسفيانان، وحماد بن زيد وغيرهم من العلماء.(٧١) وقد وصفه ابن سعد بقوله: «كان ثقةً عاقلاً من الرجال فطناً».(٧٢)

قتادة بن دعامة السدوسي:

لقد نشأ قتادة في مركز البصرة العلمي خلال النصف الثاني من القرن الأول الهجري،

وهي الفترة التي كانت القيادة العلمية فيها لكبار التابعين. وقد سمع **أنس بن مالك** إلا أن معظم تلقيه كان عن كبار علماء التابعين بالبصرة، فهو قد لازم الحسن البصري عالم البصرة وفقيهها فترة طويلة فهو يقول عن نفسه «جالست الحسن اثنتي عشرة سنة».(٧٣) ولم يقتصر قتادة على الحسن في تلقيه حيث روى عن ابن المسيب وأبي عثمان النهدي وابن سيرين وزرارة ابن أوفى والشعبي وغيرهم من العلماء في مختلف المراكز.(٧٤) ولقد كان حريصاً على التلقي والتحصيل العلمي فبعدما جالس الحسن تلك المدة الطويلة، وشعر بأنه قد اكتفى منه أراد أن يتعرف على مصادر أخرى ينمّي بها حصيلته العلمية، وكان اختياره الأول إمام المدينة وعالمها سعيد بن المسيب فرحل إلى المدينة والتقى به وحضر حلقته، وكان يسأله ويأخذ عنه، وكان ملحاً في أسئلته إلحاحاً دفع سعيد بن المسيب إلى القول : «ارتحل يا أعمى فقد أنزفتني»(٧٥) وإذا كان سعيد بن المسيب قد قال هذه العبارة على سبيل التندر فإنه قد عبر عن إعجابه بقتادة وحفظه فقد سأله قائلاً : أكُلّ ما سألتني تحفظه ؟ وحينما أثبت له قتادة ذلك قال : «ما كنت أظن أن الله قد خلق مثلك».(٧٦)

وقد اشتهر قتادة بجودة حفظه لما يسمعه فهذا بكر بن عبد الله من علماء الحديث يقول عنه : «من سره أن ينظر إلى حفظ رجل أدركناه وأحرى أن يؤدي الحديث كما سمعه فلينظر إلى قتادة»، وقال سعيد بن المسيب عنه : «ما أتانا عراقي أحفظ من قتادة»، ويعتبر قتادة من أكبر أصحاب الحسن وأثبتهم عنه.(٧٧) ويبدو أن سبب الحافظة القوية لدى قتادة اضافة الى الاستعداد الذاتي والمقدرة الشخصية هو اهتمامه بالحديث وحرصه على حفظه وبذله الجهد في سبيل ذلك فهذا أحد المعاصرين له مطر الورّاق يصف الطريقة التي يحفظ بها قتادة ما يسمعه من أحاديث فيقول : «كان قتادة إذا سمع الحديث أخذه العويل والزويل حتى يحفظه».(٧٨) هذا والحالة التي عبّر عنها مطر الورّاق «بالعويل والزويل» هي الاهتمام الظاهر الذي كان قتادة يبديه وحالة القلق التي تنتابه حتى يتأكد من حفظه لما سمع.

وإذا كُنَّا قد تحدثنا عن قتادة واحداً من العلماء البارزين في مركز البصرة العلمي خلال هذه المرحلة، فإنه من المهم أن نشير إلى أن قتادة قد برز في علم رواية الحديث أكثر من بروزه في المجال الفقهي، فقد كان حافظاً للأحاديث التي رويت له من قبل أساتذته وآرائهم العلمية، وقد كان يعتمد على تلك الآثار يفتي بموجبها. وكان إذا سُئل عن أمر لم يحفظ فيه شيء، أجاب إجابة العالم الأمين بقوله : «لا أدري». هذه الإجابة أثارت لدى بعض السائلين

من طلبة العلم سؤالاً يبدو منطقياً وهو لماذا لم تقل برأيك ؟ ويبدو أن هذا السؤال قد ثار نتيجة للنقاش الفكري الذي كان يدور خلال هذه المرحلة عن مكانة الرأي في الإفتاء. لقد كان جواب قتادة على هذا التساؤل صريحاً ومعبراً بشكل دقيق عن موقفه من القول بالرأي فهو يقول : «ما قلت برأي منذ أربعين سنة. قلت ابن كم هو يومئذ قال : ابن خمسين سنة».(٧٩) ومن ذلك يتبين لنا أنه لم يمارس الاجتهاد مستخدماً الرأي لإعطاء حلول للمشاكل الفقهية التي طرأت في عصره، وكان دوره محدوداً برواية الآثار وحفظها والإفتاء بناء عليها. وربما أنه تأثر في طريقته تلك بمنهج أستاذه محمد بن سيرين، الذي سبق أن ناقشناه عندما تحدثنا عنه، أكثر مما تأثر بمنهج الأستاذ الآخر الحسن البصري، الذي عرف عنه استخدامه للرأي والإفتاء بناءً عليه. هذا الذي أشرنا إليه من موقف قتادة من الرأي لا يقلل من قيمة إسهام قتادة في الحركة الفقهية لمركز البصرة العلمي لأن الفقه يُبْنَى بالأساس على المرويات التي تشمل سنة الرسول عليه الصلاة والسلام وأقوال الصحابة وآرائهم وتفسيراتهم للآيات القرآنية وآراء كبار التابعين من تلاميذ الصحابة. وبالرغم من حافظة قتادة التي اشتهر بها فإنه لم يلزم تلاميذه الحفظ، بل سمح لهم بالاستعانة بالكتابة حتى يستطيعوا مذاكرة ما سمعوه منه وقد سألوه قائلين : يا أبا الخطاب أنكتب ما نسمع ؟ فأجاب سائلهم : وما يمنعك أحد أن تكتب وقد أنبأك اللطيف الخبير أنه قد كتب وقرأ في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى».(٨٠) ومتابعة قتادة للتطورات العلمية التي تحدث في حقل تخصصه هو الذي دفعه للسماح لتلاميذه بالكتابة. وتتضح هذه المتابعة في موقف آخر وتطور ثان من التطورات في علم رواية الحديث، فقد كانت الطريقة السائدة في أوائل عهد قتادة بالرواية أن ينسب القول إلى قائله مباشرة دون ذكر للسند، فهذه الطريقة التي نشأ عليها قتادة في تلقيه، وبالتالي فهو يمارسها حينما يروي لتلاميذه، ويقول معمر أحد تلاميذ قتادة «كنّا نجالس قتادة ونحن أحداث فنسأل عن السند فيقول مشيخه حوله : مه أن أبا الخطاب سند فيكسرونا عن ذلك».(٨١) ولكن قتادة من خلال متابعته للتطور في علم الرواية. وعندما رأى أن السند قد أصبح جزءاً لا يتجزأ من علم الرواية، وأنه يعطي ثقلاً علمياً لمرويات وأن العلماء الآخرين في المراكز العلمية الأخرى يسندون الرواية اتجه إلى تعديل الطريقة التي كان يروي بها الآثار. فهذا حماد بن سلمة، أحد تلاميذه يقول : «كنا نأتي قتادة فيقول : بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم، وبلغنا عن عمر، وبلغنا عن علي ولا يكاد يسند، فلما قدم حماد بين أبي سليمان البصرة جعل يقول : حدثنا إبراهيم وفلان وفلان، فبلغ قتادة ذلك فجعل يقول : سألت مطرفاً وسألت سعيد بن

المسيب، وحدثنا أنس بن مالك فأخبر بالإسناد».(٨٢) وفي هذه المرحلة قام قتادة بدور رئيسي في مركز البصرة العلمي في نقل الآثار التي حفظها عن الأجيال السابقة والإفتاء بموجبها. وقد شارك مع بقية العلماء الآخرين في هذه المرحلة في تأهيل جيل جديد من العلماء لمتابعة المسيرة العلمية في هذا المركز والمراكز الأخرى. وقد تتلمذ على يديه وروى عنه جماعة من التابعين منهم سليمان التيمي وحميد الطويل والأعمش وزميله أيوب هؤلاء من طبقته كما روى عنه جماعة من تابعي التابعين منهم مطر الوراق وجرير بن حازم وشعبة والأوزاعي وغيرهم، وقد أجمع العلماء على جلالته وتوثيقه وحفظه وإتقانه.(٨٣) ويقول عنه ابن سعد : «كان ثقةً مأموناً حجةً في الحديث».(٨٤)

أيوب بن كيسان السختياني :

لقد ولد أيوب ونشأ في مركز البصرة العلمي وتلقى عن علمائه علومه الأولية، وقد أدرك من الصحابة أنس بن مالك، ولكن تلقيه وطلبه للعلم كان على أيدي كبار التابعين أمثال عمرو ابن سلمة الجرمي وأبي رجاء العطاردي وأبي عثمان النهدي وأبي الشعثاء جابر بن زيد، ويعتبر أيوب من تلاميذ الحسن البصري، ومحمد بن سيرين عالمي البصرة في مرحلة كبار التابعين، وهو وإن تلقى عنهما معظم ما رواه فإنه لم يقتصر عليهما بل روى عن غيرهما من العلماء في المراكز العلمية الأخرى، فقد أورد النووي أنه روى عن سالم بن عبد الله بن عمر، ونافع مولى عبد الله بن عمر.(٨٥) وكان على علاقة جيدة مع سالم بن عبد الله بن عمر كما يشير إلى ذلك ابن سعد.(٨٦) لقد استطاع أيوب أن يكوِّن لنفسه مكانة علمية متقدمة في مركز البصرة العلمي، وفي مرحلة مبكرة من عمره مما دفع أساتذته إلى الإعجاب به فهذا الحسن البصري يقول عنه : «أيوب سيد شباب البصرة».(٨٧) وهذا محمد بن سيرين بلغت به الثقة بأيوب أن يروي عنه وهو أستاذه، فيروى أنه حدَّث يوماً حديثاً فقالوا : «عمن هذا يا أبا بكر قال : حدثنيه أيوب السختياني، فعليك به».(٨٨) وكان ابن سيرين إذا حدَّث عن أيوب قال : «حدثني الصدوق».(٨٩) هذه الثقة من أساتذته تضاعفت مع تقدم أيوب العلمي وانعكست بالتالي على مكانة أيوب العلمية في البصرة ولذلك حينما توفى محمد بن سيرين تساءل تلاميذه قائلين : من لنا بعد محمد ؟ ويروي أحدهم جوابهم على هذا التساؤل بقوله : «قلنا لنا أيوب».(٩٠) وقد وصفه تلاميذه بما هو أهله، فهذا شعبه يقول عنه : «كان سيد الفقهاء، وهذا ابن عيينه، وقد لقي عدداً كبيراً من علماء التابعين يقول عنه : «ما لقيت فيهم مثل

أيوب».[٩١] ولم يقتصر الثناء عليه من قبل علماء البصرة فقط بل إننا نجد عالم المدينة في عصره هشام بن عروة يقول : «ما رأيت في البصرة مثل ذلك السختياني».[٩٢]

والسؤال الذي يرد هنا هو إذا كان هذا هو رأي العلماء والمعاصرين له في مكانته العلمية فما هو دوره في الحركة الفقهية في مركز البصرة العلمي ؟ ولكي نجيب على هذا التساؤل، لا بد من الإشارة إلى أنه من خلال دراستنا لمركز البصرة نجد أن الشيء الغالب على هذا المركز هو رواية الآثار، وقلما نجد في البصرة عالماً يشابه إبراهيم النخعي في الكوفة، حتى الحسن البصري وهو إمام البصرة وعالمها المشهور وعلى الرغم من شهرته في الاجتهاد في علم الحلال والحرام فإنه لم يظهر تأثيره في هذا الجانب من الحياة العلمية في البصرة، حيث الطابع الغالب هو الرواية. لهذا فإنه ليس من المستغرب أن يكون بروز أيوب السختياني في رواية الآثار أكثر وضوحاً من الجوانب الأخرى. فالتنافس في هذا المركز كان على الرواية والحفظ والإفتاء على أساسها. ولذلك نجد حماد بن زيد يروي لنا موقفاً علمياً فيقول : «سئل أيوب عن شيء فقال : لم يبلغني فيه شيء فقال : قل برأيك فقال : لم يبلغه رأي».[٩٣] هذا الموقف من أيوب منسجم مع طبيعته كناقل للآثار مفتياً بموجبها، وأميناً في نقله وفي علمه لا يدَّعي أنه يعلم مالا يعلمه ولذا فهو يحيل السائل إلى غيره كما روى ابن شوذب : كان أيوب إذا سئل عن الشيء ليس عنده فيه شيء قال : سل أهل العلم. وقد لاحظ ذلك تلميذه حماد ابن زيد وقال متعجباً : «ما رأيت أحداً أكثر من قول لا أدري من أيوب ويونس».[٩٤]

وكما أوضحنا في حديثنا عن قتادة فإن موقف أيوب هذا لا يعبر عن موقف مبدئي رافض للاجتهاد وإبداء الرأي بقدر ما يعبر عن أمانة علمية متناهية في هذا العالم الجليل، فهو قد قصر نفسه على الآثار يجمعها ويحفظها ويفتي بما يعلمه منها، ولا يدَّعي لنفسه المقدرة الفقهية في الاجتهاد، والتفريع على هذه النصوص. أورد أبو نعيم الأصفهاني رواية قد تفسَّر بأنها تمثل موقفاً مبدئياً رافضاً للاجتهاد، فهو يروي عن حماد بن زيد قوله : «سمعت أيوب، وقيل له : مالك لا تنظر في هذا – يعني الرأي – فقال أيوب : قيل للحمار ألا تجتر فقال : أكره مضغ الباطل»،[٩٥] هذه العبارة إذا دققنا النظر فيها وجدنا أن عبارة «يعني الرأي» مقحمة عليها ربما كتفسير من أحد الرواة بعد حماد بن زيد لأنه من غير المعقول أن تتصور أن أيوب يرى أن الاجتهاد واستخدام الرأي باطلاً مع أنه كان يرى أستاذه الحسن البصري يجتهد ويقول : رأينا لهم خير لهم من رأيهم لأنفسهم»[٩٦] إذن لا بد من تفسير آخر لهذه العبارة وما هو

المقصود بها، ولمّا كان النقاش العلمي في عصر أيوب حول الآراء العقائدية قد بلغ ذروته فواصل بن عطاء إمام المعتزلة كان معاصراً لأيوب في مركز البصرة العلمي، وفي حلقات مساجدها كان النقاش يدور حول الجبر والاختيار والقضاء والقدر والتشبيه والتعطيل. لذلك فإنني أميل إلى أن الباطل الذي يعنيه أيوب هو الخوض في هذه المسائل والآراء التي ظهرت مخالفة لآراء السلف، وتلك الفلسفة الجديدة التي لم يعهدها عن أساتذته من كبار التابعين، ويؤيد هذا التفسير ما صدر عن أيوب نفسه من أقوال وتصرفات فهو يقول: «ما ازداد صاحب بدعه اجتهاداً إلا ازداد من الله بعداً»، وحينما استوقفه رجل من أهل الأهواء قائلاً: «أكلمك كلمة قال: لا ولا نصف كلمة».(٩٧) ونختم حديثنا عن أيوب بما وصفه به ابن سعد: «كان أيوب ثقةً ثبتاً في الحديث جامعاً عدلاً ورعاً كثير العلم حجةً».(٩٨)

وفي ختام حديثنا عن مركز البصرة العلمي لا بد من الإشارة إلى ما تميز به هذا المركز على صعيد المقارنة بينه وبين الحركة الفقهية في الكوفة. ففي المقام الأول نجد أن الحركة الفقهية في الكوفة كانت أسبق في الظهور من مثيلتها في البصرة، وقد أشير في البحث إلى أسباب ذلك، من حيث وجود العديد من العلماء من تلاميذ كبار الصحابة في الكوفة في وقت مبكر من عصر التابعين، الشيء الذي لم يحدث في البصرة إلا في حوالي العقد السادس أو السابع من القرن الأول الهجري.

كذلك من الفروق الظاهرة بين المركزين في العراق هو اختلاف التركيز في اهتمامات كل من علماء هذين المصرين. ففي الوقت الذي نجد أن النشاط الفقهي كان قوياً وواضحاً في مركز الكوفة. وكبار علمائه من الفقهاء الذين كان لهم باع طويل في مجال الإفتاء وفقه الحلال والحرم أمثال علقمة والأسود وعبيدة السلماني وشريح بن الحارث في المرحلة الأولى من عصر التابعين، وإبراهيم النخعي إمام الكوفة في المرحلة الثانية والعالم المشهور بعقليته الفقهية الفذة، والتي أثّرت في تلميذه، حماد بن أبي سليمان أحد العلماء البارزين في المرحلة الثالثة من عصر التابعين في الكوفة، والذي أثّر بدوره على شيخه إمام المذهب الحنفي أبي حنيفة.

أما في مركز البصرة فإنه على الرغم من الدور العلمي لمشاهير علمائها في مجال الإفتاء. إلا أن الطابع الغالب عليهم هو الاهتمام بالرواية، وحفظ الآثار والإفتاء بموجبها دون أن

تبرز من بينهم شخصية فقهية هامة كشخصية إبراهيم النخعي في الكوفة مثلاً. وحتى الحسن البصري إمام البصرة المشهور بعلم الحلال والحرام والذي كان يفتي الناس بآرائه واجتهاداته الفقهية. ولكن تأثيره ظل محدوداً بالنسبة لمركز البصرة في هذا الجانب. لقد كان أكثر علماء هذا المركز مهتمين بالرواية وحفظها أكثر من اهتمامهم بأي شيء آخر. وقد عرفنا ذلك من خلال دراستنا لبعضهم أمثال محمد بن سيرين وقتادة السدوسي وأيوب السختياني.

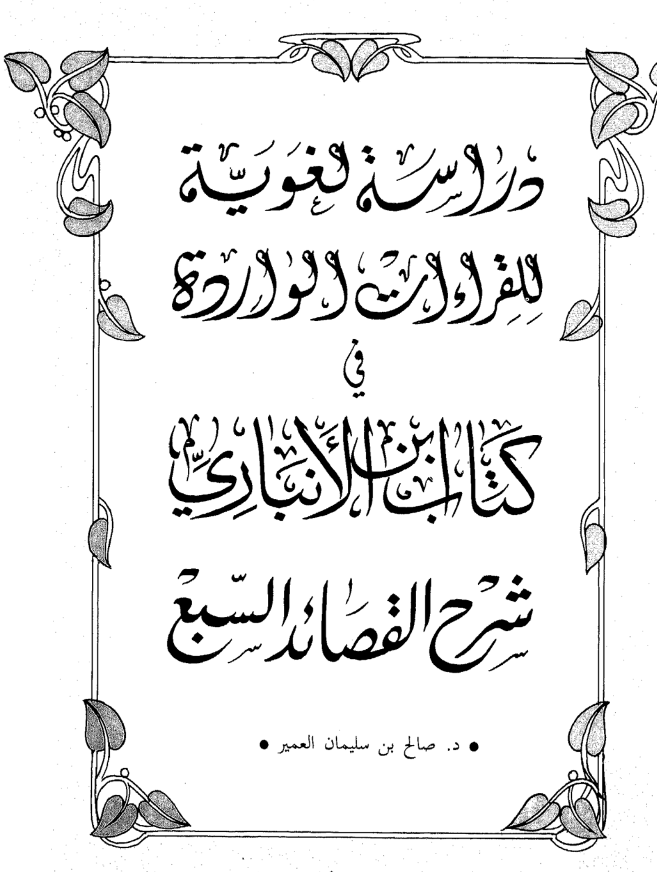
وقد أشرنا سابقاً أن ذلك لا يقلل من الدور العلمي لأي من المركزين، فالتلازم واضح بين الرواية والاستنباط، كل منهما لا يستغني عن الآخر. وإذا كان علماء البصرة قد ركّزوا اهتمامهم بجمع الآثار وحفظها أكثر من تركيزهم على استنباط الأحكام والتفريع على النصوص، فإن ذلك قد خدم الفقه الإسلامي بحفظه للأساس الذي بنى عليه علماء آخرون اجتهاداتهم وآرائهم الفقهية.

الحواشـــــي

(١) محمد بن سعد بن منيع البصري، الطبقات الكبرى، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٦٨م، جـ ٧، ص ٨ - ٩.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠ - ١١.
(٤) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، دار المعارف للطباعة ١٩٦٣م، جـ ٥، ص ٢٢٤.
(٥) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، العبر في خبر من غبر، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٠، جـ ١، ص ٥٧.
(٦) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٢١.
(٧) المصدر السابق، ص ٢٢.
(٨) يحيى بن شرف بن مري النووي، تهذيب الأسماء واللغات، تحقيق : فرديناند ويستنفيلد، قوتنفين، ١٩٤٧، ص ١٨٣.
(٩) صفي الدين أحمد بن عبد الله الخزرجي، خلاصة تهذيب الكمال، القاهرة، مكتبة القاهرة، ١٩٧١م، جـ ١، ص ١٨٤.
(١٠) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، القاهرة مطبعة السعادة ١٩٣٢م، جـ ٣، ص ٨٥ - ٨٦.
(١١) نفسه.
(١٢) نفسه.
(١٣) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٨٠.
(١٤) نفسه.
(١٥) نفسه.
(١٦) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٣، ص ٨٨.
(١٧) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٨١.
(١٨) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، حيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ١٣٣٥هـ، جـ ٢، ص ٣٨.
(١٩) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٨١.
(٢٠) المصدر السابق، ص ١٨٢.
(٢١) ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٣٨.

(٢٢) النووي، المصدر السابق، ص ١٨٣.
(٢٣) أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق : د. احسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٧٨م ص ٨٧.
(٢٤) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٥٧.
(٢٥) النووي، المصدر السابق، ص ٢٠٩.
(٢٦) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٥٦.
(٢٧) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٧.
(٢٨) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٥٧.
(٢٩) المصدر السابق، ص ١٨٠.
(٣٠) أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، القاهرة، مكتبة القدس ١٣٥٠هـ، جـ ١، ص ١٣٨.
(٣١) الذهبي، المصدر السابق، جـ ١، ص ٥٧.
(٣٢) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٥٧.
(٣٣) نفسه، والنووي، المصدر السابق، ص ٢٠٩.
(٣٤) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٥٨.
(٣٥) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة، مطبعة السعادة ١٣٤٩هـ، جـ ١٢، ص ٢٢٩.
(٣٦) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٦٢ - ٦٣، ١٧٠.
(٣٧) المصدر السابق، ص ١٥٧.
(٣٨) محمد بن جرير الطبري، المنتخب من كتاب ذيل المذيل، القاهرة، المطبعة الحسينية، ص ٩٣.
(٣٩) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٥٨ - ١٥٩.
(٤٠) المصدر السابق، ص ١٧٣.
(٤١) نفسه.
(٤٢) المصدر السابق، ص ١٦٥.
(٤٣) نفسه.
(٤٤) المصدر السابق، ص ١٥٧.
(٤٥) المصدر السابق، ص ١٩٣.
(٤٦) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٨، ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٩٣.
(٤٧) النووي، المصدر السابق، ص ٨٣، البغدادي، المصدر السابق، جـ ٥، ص ٣٣١.
(٤٨) المصدر السابق، ص ٣٣٣.
(٤٩) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٩٤، الخزرجي، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٤١٢.
(٥٠) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٢٦٣.
(٥١) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٩٦.
(٥٢) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٢٦٨.
(٥٣) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٩٥.
(٥٤) المصدر السابق، ص ١٩٦.
(٥٥) المصدر السابق، ص ١٩٤.
(٥٦) نفسه.
(٥٧) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تقييد العلم، دار إحياء السنة النبوية، ١٩٧٤م، ص ٦٠.
(٥٨) النووي، المصدر السابق، ص ١٠٧.
(٥٩) الذهبي، العبر، جـ ١، ص ١٣٥.

(٦٠) النووي، المصدر السابق، ص ١٠٧.
(٦١) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٩٣.
(٦٢) ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، جـ ١، ص ٢٩٠.
(٦٣) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٣، ص ١٢٥.
(٦٤) ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، جـ ١، ص ٢٩٠.
(٦٥) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٧٥.
(٦٦) المصدر السابق، ص ٢٣٤.
(٦٧) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم، أعلام الموقعين، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨م، جـ ١، ص ٢٤.
(٦٨) خليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق : د. أكرم العمري، بيروت، دار القلم ١٣٩٧هـ، ص ٣٢٤.
(٦٩) ابن العماد، المصدر السابق، جـ ١، ص ١٦٠.
(٧٠) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٢٣٤.
(٧١) ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، جـ ١، ص ٢٩٠.
(٧٢) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٢٣٤.
(٧٣) النووي، المصدر السابق، ص ٥١٠.
(٧٤) المصدر السابق، ص ٥٠٩.
(٧٥) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٩، الذهبي، العبر، جـ ١، ص ١٤٦.
(٧٦) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٢٣٠.
(٧٧) النووي، المصدر السابق، ص ٥٠٩ - ٥١٠، الخزرجي، المصدر السابق، جـ ٢، ص ٣٥٠.
(٧٨) ابن حجر العسقلاني، المصدر السابق، جـ ٨، ص ٣٥٣.
(٧٩) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٢٢٩.
(٨٠) المصدر السابق، ص ٢٣٠.
(٨١) نفسه.
(٨٢) المصدر السابق، ص ٢٣٠، الذهبي، العبر، جـ ١، ص ١٧٢.
(٨٣) النووي، المصدر السابق، ص ٥٠٩.
(٨٤) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٢٢٩.
(٨٥) النووي، المصدر السابق، ص ١٧٠.
(٨٦) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٢٤٩.
(٨٧) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٩.
(٨٨) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٢٤٧.
(٨٩) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، ج ٣، ص ٤.
(٩٠) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٤٩.
(٩١) النووي، المصدر السابق، ص ١٧١.
(٩٢) الشيرازي، المصدر السابق، ص ٨٩.
(٩٣) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٢٤٧.
(٩٤) نفسه.
(٩٥) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٣، ص ٨.
(٩٦) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ١٦٥.
(٩٧) أبو نعيم الأصفهاني، المصدر السابق، جـ ٣، ص ٩.
(٩٨) ابن سعد، المصدر السابق، جـ ٧، ص ٢٤٦.



دراسة لغوية للقراءات الواردة في كتاب ابن الأنباري شرح القصائد السبع

• د. صالح بن سليمان العمير •

الدارة

التعريف بابن الأنباري

هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن بن بيان بن سماعة بن فروة بن قطن بن دعامة أبو بكر بن الأنباري .

ولد لإحدى عشرة ليلة خلت من رجب سنة ٢٧١هـ[١] ونشأ ببغداد، وفيها تلقى علوم الدين والعربية، أخذ القراءة عن أبيه، وإسماعيل بن إسحاق القاضي، والحسن بن الحباب، وأحمد بن سهل الأشناني، وسليمان بن يحيى الضبي وآخرين، وأخذها عنه عبد الله بن الحسين السامري، والحسين بن خالويه، وأبو علي إسماعيل القالي[٢].

اتصف بالزهد والتدين، والصدق والأمانة، والشغف بطلب العلم الذي صده عن الزواج. كان يُعَلِّم الناس في ناحية من المسجد وأبوه في ناحية أخرى، وكان سُنِّيا حنبليَّ المذهب[٣]، لم يُعرف له جَرمَة ولا زلة[٤].

وكان حُفَظَة، حفظ مائة وعشرين تفسيراً للقرآن بأسانيدها، وكان يحفظ أيضاً ثلاثمائة ألف بيت شاهداً في القرآن، وكان يحفظ ثلاثة عشر صندوقاً، ويملي الناس من حفظه[٥]، ومن نظر في مؤلفاته أدرك سعة اطلاعه، وكثرة محفوظاته من تراث الأمة نثراً وشعراً مما يستشهد به في مؤلفاته إلى جانب إكثاره من الاستشهاد بآيات القرآن، وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم[٦] على مسائل اللغة.

ورَوَى عنه اللغة خلق كثير[٧]، وقام بخدمتها بتأليف الكتب اللغوية، كالأمالي وأدب الكاتب، والزاهر في معاني كلمات الناس، وغريب الحديث، والمشكل في معاني القرآن، وشرح القصائد السبع، وشرح بعض الدواوين، وخلق الإنسان، والأضداد، وخلق الفرس وغير ذلك[٨].

قال عنه تلميذه الأزهري : «لم يذكر لنا إلى هذه الغاية من الناشئين بالعراق وغيرها أحداً يخلفه أو يسد مسده.[٩]

وقال عنه الراضي : «لا ينبغي أن يكون العلم في قلب أحد أحلى منه في صدر هذا الرجل»[١٠].

ومع عدم تعصب أبي بكر ضد البصريين فإنه نَهَج نَهْج أصحابه الكوفيين الذين تلقى عنهم، ومن تتبع أسانيده وأسانيد تلاميذه وجدها موصولة بأئمة الكوفيين كالكسائي والفراء وهشام الضرير، واللِّحياني وثعلب.

قال عنه **التنوخي المعرِّي** : «له علم ورواية ... ولم يكن بعده إمام في نحو الكوفيين»[11].

وقال ياقوت، قال : **أبو بكر بن الأنباري** : «لو لم يكن لأهل بغداد والكوفة من العربية إلا الكسائي والفراء لكان لهم بهما الافتخار على جميع الناس، إذ انتهت العلوم إليهما[12]».

توفي أبو بكر – رحمه الله – يوم عيد الأضحى ببغداد سنة ٣٢٨هـ، وقيل : سنة ٣٢٧هـ[13].

أما شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات فهو شرح لغويّ لهذه القصائد أطال فيه أبو بكر وأجاد في تفسير المشكل والغريب من الكلمات والتركيبات مستعيناً بما أنعم الله به عليه من سعة الاطلاع، وقوة الحفظ، والقدرة على تذليل الصعوبات بما هيأه الله له من كنز لغويّ لا يفنى، وحسن استخدام ما لديه من مخزون الشواهد القرآنية، والحديثية، ومأثور كلام العرب شعراً ونثراً، ووضعها في ما يناسبها، وقد أبدى قدرة رائعة وبراعة هائلة – لا تكاد تتأتّى لغيره – في الإكثار من الشواهد النادرة على القضايا اللغوية، تلك الشواهد التي أثر عنه أنه كان يحفظ منها ثلاثمائة ألف بيت من الشعر شواهد في كتاب الله تعالى[14]. ويشتمل هذا الكتاب على عدد غير قليل من معالجة الظواهر النحوية والصرفية واللغوية.

وقد خصصت هذا البحث لمعالجة الظواهر اللغوية على ضوء القراءات القرآنية التي أوردها أبو بكر بن الأنباري شواهد على قضايا لغوية في كتابه شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، استخلصتها من هذا الكتاب، وقمت بدراستها على النحو التالي :

١ – جعلت الكلمة التي أورد فيها ابن الأنباري القراءة عنواناً.

٢ – قمت بتأصيل الكلمة معجمياً، وبيان معانيها واستعمالاتها في كلام العرب

٣ – أوردت كلام ابن الأنباري مع البيت الذي كان يشرحه.

٤ – قمت بتخريج القراءة في الهامش، مع تمييز القراءة الشاذة من غيرها

٥ – أوردت القراءات الأخرى الواردة في الكلمة ليتصور المطلع الأمر كاملاً.

٦ – أوردت الخلاف فيما فيه خلاف مع نسبة اللغات إلى ذويها، وكذلك أقوال العلماء.

هذا وقد اعتمدت على نسخة الكتاب بتحقيق عبد السلام هارون ط ٤ دار المعارف ١٤٠٠/١٩٨٠م.

أُمَّـــة

تأصيلها ومعانيها : أَمَّ الشيْءَ يَؤُمُّهُ أَمًّا : قَصَدَه. وأَمَمْتُ الشيْءَ، ويَمَمْتُه، وأَتَمَمْتُهُ ويَمَّمْتُه، وتَيَمَّمْتُه – كلها بمعنى واحد – لغات في أَمَّ[١٥]، وما بُدِيءَ منها بياء فهو على البدل[١٦].

قال **اللِّحيانيُّ** يُقال : أَمُّوا وَيَمُّوا بمعنى واحد، وذكر سائر اللغات، وكله بمعنى القصد والتوخي[١٧].

قال **عامر بن مالك** ملاعب الأسنة :

يَمَّمْتُهُ الرُّمْحَ شَزْراً ثُمَّ قُلْتُ لَهُ
هَذِي المروءَةُ لالِعْبُ الزَّحَالِيْقِ[١٨]

وقال المرار :

إِذَاَ خفَّ ماءُ المُزْنِ عَنْهاَ تَيَمَّمَتْ
يَمَامَتَهَا أَيَّ العِدَادِ تَــرُوْمُ[١٩]

وفي حديث كعب بن مالك : «فَتَيَمَّمَتْ بِها التَّنُّورَ»[٢٠]. أي اتَّجَهَتْ بها إليه وقَصَدَتْهُ. وفي حديث كعب بن مالك أيضاً : «**فانطلقتُ أَتَأَمَّمُ رسول الله صلى الله عليه وسلم**»[٢١] وفي الحديث أيضاً أنهم : «كانوا يَتَأَمَّمُونَ – وفي رواية : يَتَيَمَّمُوْنَ – شرارَ ثمارِهم في الصَّدَقِةِ»[٢٢]. أي يقصدونها متعمدين.

قال **ابن فارس** : «وأما الهمزةُ والميمُ فأصلٌ واحد يتفرع منه أربعةُ أبواب، وهي : الأصل والمرجع والجماعة والدين، ... وبعد ذلك أصول ثلاثة، وهي القامة والحين والقصد»[٢٣]

والأُمَّةُ : الجماعةُ، وكُلُّ جنسٍ من الحيوان أُمَّةٌ، وفي الحديث : (لولا أن هذه الكلابَ أُمَّةٌ من الأممِ لأمرتُ بقتلها، ولكن اقتلوا منها الأسودَ البهيمَ»[٢٤].

وَالأُمَّةُ : الدينُ والطريقـةُ، حكـى أبوزيد : فلان لا أُمَّةَ له. أي لا دين له، ولانِحلة[٢٥] قال تعالى ﴿ **بَلْ قَالُو إِنَّا وَجَدْنَا آباَءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا على آثارِهِم مُّهْتَدُونَ** ﴾[٢٦]

والأمة : الْمُلْكُ، والحِيْنُ، وأَتْبَاعُ كل نبيٍّ أمته، والأُمَّةُ : الرجلُ الصالح الجامع للخير، والرجل العالم أُمَّةٌ، وجماعة العلماء أُمَّةٌ، والرجل المنفرد بذنبه أمة، والأُمَّةَ لغة في الأُمِّ[٢٧]، وأكثر ما تستعمل في النداء[٢٨].

والأَمَّةُ بفتح الهمزة : الشجةُ في الرأس، من قوله أَمَّهُ يَؤُمُّهُ إذا شجه، والأَمَّةُ المَرَّةُ من أَمَّهُ، أي قَصَدهُ، ومن أَمَّ القومَ في الصلاة[٢٩].

والإِمَّةُ بكسر الهمزة : هيئة الإِمَامَةِ، والنِّعْمَةُ[٣٠]، قال عدي بن زيد :

ثُمَّ بَعْدَ الْفَلاَحِ وَالْمُلْكِ وَالإِمَّـ
ـةِ وَارَتْهُمْ هُنَاكَ الْقُبُــوْرُ[٣١]

والإمّة أيضا لغة في الأُمة بالضم[٣٢]، قال الأعشى :

وَلَقَدْ جَرَرْتَ إِلَى الْغِنَى ذَا فَاقَـةٍ
وَأَصَابَ غَزْوُكَ أُمَّـةً فَأَزَالَهَا[٣٣]

ينشد بالضم والكسر والمعنى واحد، وقال النابغة الذبيانّي :

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِيْبَـةً
وَهَلْ يَأْثَمَنْ ذُوْ أُمَّةٍ وَهوَ طَائِعُ[٣٤]

بالضمن ينشد والكسر أيضاً. ونسب لابن الزبير :

فَهَلْ لَكُـمْ فِيْكُـمْ وأَنْتُـمْ بِأُمَّـةٍ
عَلَيْكُمْ عَطَاء الأَمْنِ، مَوْطِئُكُمْ سَهْلُ[٣٥]

وبهما قرىء قال أبو بكر - أثناء شرحه قول المنذر بن امرىء القيس :

كَبِرَتْ فَأَدْرَكَهَا بَنَاتُ أَخٍ لَهَا
فَأَزَلْنَ إِمَّتَهَا بِرَكْضٍ مُعْجِلِ[٣٦]

- : «والإِمَّةُ : النعمة. قرأ عمر بنُ عبد العزيز[٣٧] : (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى إِمَّةٍ)[٣٨] يريد : على نعمة»[٣٩]

قال **الفراء** : «وكَأَنَّ الإِمَّةَ مثل السُّنَّة والمِلّة، وَكَأَنَّ الإِمَّةُ الطريقة»[٤٠]. وقرأ **ابن عباس**[٤١]، (عَلَى أُمَّةٍ) بالفتح، قال **ابن خالويه**[٤٢] : فتحتمل هذه القراءة على وجهين : الطريقة الحسنة، والنعمة.

وقد ظهر مما تقدم أن الإِمَّة بكسر الهمزة يرد بمعنى النعمة، واسم الهيئة من أَمَّ يَؤُمّ الناس.

والأولى عدها فيما تقدم من النصوص لغة في الأُمة بالضم، وذلك أن النصوص الشعرية رويت بالضم والكسر، ويؤيد ذلك قراءة الكسر في آية الزخرف، وتفسير الفراء لها[٤٣].

رُبَّ

حرفيتها ومعناها : الصحيح أنها حرف جر خلافاً للكوفيين القائلين باسميتها[٤٤]. ومعناها التقليل على الراجح من أقوالهم، وترد لغيره[٤٥].

لغاتها : في رب لغات عدها بعضهم ثماني لغات[٤٦]، وبعضهم عشرا[٤٧]، وبعضهم اثنتي عشرة[٤٨] وبعضهم ست عشرة[٤٩]، وبعضهم سبع عشرة[٥٠] هي : رُبَّ، بضم

الراء وفتحها مع تشديد الباء، وتخفيفها مفتوحة، هذه أربع لغات. وربت، بالأوجه الأربعة مع تاء التأنيث الساكنة. وربت، بالأوجه الأربعة أيضاً مع تاء التأنيث المتحركة. ورب، بضم الراء وفتحها مع إسكان الباء[٥١] ورب، بضم الراء والباء معا مشددة ومخففة. وربتا.

ويرى بعضهم أن فتح الباء مخففة ودون التاء ضرورة لا لغة، وأن فتح الراء شاذ[٥٢]. ولا صحة لما ذهب إليه المجاشعي من أنها ثنائية الوضع[٥٣].

وقد أشار **أبو بكر بن الأنباري** إلى ست من هذه اللغات[٥٤] قرىء باثنتين منها في السبع، وذلك أثناء شرحه قول امرىء القيس :

أَلاَ رُبَّ يَوْمٍ لَكَ مِنْهُنَّ صَالِحٍ
وَلاَ سِيَّمَا يَوْمٌ بِدَارَةَ جُلْجُلِ[٥٥]

قال : «ورب فيها لغات، أفصحهن ضم الراء وتشديد الباء. قال الله عز وجل : **(رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ)**[٥٦] وقال الأعشى :

رُبَّ رِفْدٍ هَرَقْتُهُ ذَلِكَ الْيَـ
ـوْمَ وأَسْرَى مِنْ مَعْشَرٍ أَقْتَالِ
وشيوخٍ حَرْبَى بِشَطَّي أَرِيْكٍ
وَنِسَاءٍ كَأَنَّهُنَّ السَّعَالِي[٥٧]

ومن العرب من يضم الراء ويخفف الباء فيقول : رُبَ رجلٍ قائم. قرأ أهل الحجاز[٥٨] **(رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا)** بتخفيف الباء. وقال **الفراء : قال قيس بن الربيع عن عاصم** : قرأت على زِرِّ بْنِ حُبَيْشٍ (رُبَّمَا) بالتشديد، فقال : إنك لتحب الرُّبَّ[٥٩] (رُبَمَا) مخفف. وقال الشاعر في التخفيف :

أَشَيْبَانُ ما أدراكَ أنْ رُبَ ليلةٍ
غَبقتكَ فيها والغَبُوْقُ حبيبُ

وقال الآخر :

رُبَ ذي لقاحٍ ويبَ أملكَ فاحشٍ
هاعٍ إذا ماالناسُ جاعُوا وأجدبُوا

وقال آخر :

عُلِّقْتُهَا عَرَضاً وَأَقْتُلُ قَوْمَهَا
رُبَ مَزْعَمٍ لِلمَرْءِ لَيْسَ بِمَزْعَمِ[٦٠]

ومن العرب من يفتح الراء من رب ويشدد الباء فيقول : رَبَّ رجلٍ قائم. وزعم الكسائيُّ أنه سمع التخفيف في المفتوحة.

ومن العرب من يدخل معها تاءً للتأنيث ويشدد الباء، فيقول : رُبَّتَ رجل قائم، قال الشاعر :

مَاوِيَّ بَلْ رُبَّتَمَا غَارَةٍ
شَعْوَاءَ كَاللَّدْغَةِ بِالْمِيْسَمِ[٦١]

ويجوز أن تخففها فتقول: رُبَتَ رجلٍ قائم»(٦٢).

وقريء في الشواذ (رُبَّتَمَا)(٦٣) بزيادة التاء، و(رَبَّمَا) بفتح الراء والتخفيف(٦٤) و(رُبُما) بضم الباء خفيفة(٦٥).

ونُقل عن أبي عمرو أن التخفيف لغة أهل الحجاز، والتثقيل لغة تميم وقيس وبكر(٦٦)، وعن الفراء أن التخفيف لغة الحجاز وكثير من قيس. ورَبَّمَا بفتح الراء لغة تيم الرباب(٦٧).

ورب في الآية للتكثير(٦٨)، و(ما) زائدة، وقيل: نكرة بمعنى شيء، أو حرف مصدري(٦٩). وأُتِي بالفعل مستقبلا بعد رب لتحقق وقوعه(٧٠).

سَرَى وأَسْرَىٰ

تأصيل الكلمة ومعانيها: قال **ابن فارس**(٧١): «السين والراء والحرف المعتل باب متفاوت جداً، لا تكاد كلمتان منه تجتمعان في قياس واحد». ومنه سَرُوَ يَسْرُو، وسَرِي بالكسر يَسْرَىٰ، سَرْوًا وسَرَاوَةً، أي صار سَرِيّاً، وهو الشريف. والسَّرْوُ: المُرُوءَةُ، والسخاء، والشرف(٧٢)، وسَرَاة: جمع سَرِيّ على غير قياس(٧٣). وقياسه سُرَاة بضم السين. وَأَسْتَرْتُ الشَّيءَ أَسْتَرِيهِ: اخْتَرْتُهُ سَرِيًّا، ومن كلام السَّجَعَةِ: ومن اقتدح المَرْخَ والعَفَارَ فقد اختار واستار(٧٤).

وقال الأعشى:

فَقَدْ أُخْرِجُ الْكَاعِبَ الْمُسْتَرَا
ةَ مِنْ خِدْرِهَا، وَأُشِيْعُ الْقِمَارَا(٧٥)

وسَرَا ثَوْبَهُ عنه سَرْوًا وسَرَّاهُ. نزعه، يقال: سروتُه عني. وسَرَيْته لغة فيه.(٧٦) وسَرَوْت الدرع عني بالواو لا غير(٧٧).

وسراة كل شيء: أعلاه، وظهره ووسطه، وسراة النهار: ارتفاعه، وقيل: وسطه(٧٨) وسرى متاعه يسريه: ألقاه على ظهر الدابة(٧٩).

والسَّرِيُّ: النهر، وقيل: الجدول، وقيل: نهر صغير يجري كالجدول(٨٠)، قال تعالى: **(قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا)**(٨١) وَسَرَاةُ الطريق ظهره ومعظمه، وسَرَى يَسْرِي: مضىٰ يمضي، قال تعالى: **(وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ)**(٨٢) أي يمضي، أو يُسْرَىٰ فيه(٨٣).

والسرى: سير الليل، يقال سرى، أي سار ليلاً، وأسرى بهمزة القطع لغة أهل الحجاز(٨٤) كلاهما بمعنى سار ليلاً، فعلان لازمان يتعديان بالباء، وردا في القرآن بمعنى واحد، قال تعالى: **(سُبْحَانَ الَّذِيْ أَسْرَىٰ**

﴿**بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَىٰ الْمَسْجِدِ الأَقْصَىٰ**﴾[٨٥] وذِكْرُ الليلِ مع أَسْرَى الخاصِ بسير الليل تأكيدٌ[٨٦]، وقال تعالى : ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوْسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِيْ إِنَّكُمْ مُّتَّبَعُوْنَ**﴾[٨٧] قرىء في السبعة بهمزة القطع وبهمزة الوصل[٨٨]، وقال **حسان بن ثابت** رضي الله عنه :

حَيِّ النَّضِيْرةَ رَبَّةَ الْخِـــدْرِ
أَسْرَتْ عَلَيْكَ وَلَمْ تَكُنْ تَسْرِي[٨٩]

وقد أشار إلى هاتين اللغتين أبو بكر أثناء حديثه عن قول **طرفة بن العبد** :

وَصَادِقَتَا طَرْفِ التَّوجُّسِ لِلسُّرَىٰ
لِهَجْسٍ خَفِيٍّ أَوْ لِصَوْتٍ مُنَدَّدِ[٩٠]

قال : «وقوله : لِلسُّرى أي في السرى. والسُّرىٰ : سير الليل، يقال : سرى وأسرى. قال الشاعر يصف السيف :

كَأَنَّ فَوْقَ مَتْنِهِ مَسْرَىٰ دَبَى
فَرْدٍ سَرَىٰ فَوْقَ نَقاً غِبَّ صَبَــا

وقال الله تبارك وتعالى : ﴿**فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ**﴾[٩٢]. وقرأ أهل المدينة[٩٣] (فَاسْرِ بِأَهْلِكَ). فجعلوه من سَرَيْتُ»[٩٤].

وهما لغتان فصيحتان، قرىء بهما في آيات (وأَسْرِ) (وَأَنْ أَسْرِ) حيث كان. ونسب قطع الهمزة لأهل الحجاز كما تقدم.

ونقل بعضهم عن أبي عمرو الشيباني وغيره أن (سَرَى) تستعمل للسير أول الليل، و(أسرى) تستخدم للسير آخره[٩٥].

ولعل حجة هؤلاء قول **لبيد بن ربيعة العامري** في رثاء قيس بن جزء – الذي مات بالبرد، أو بلسعة حية :–

طَوَتْهُ الْمَنَايَا فَوْقَ جَرْدَاءَ شَطْبَةٍ
تَدُفُّ دَفِيْفَ الرَّائِحِ الْمُتَمَطِّرِ
فَبَاتَ وَأَسْرَىٰ الْقَوْمُ آخِرَ لَيْلِهِمْ
وَمَا كَانَ وَقَّافًا بِدَارِ مُعَصَّرِ[٩٦]

ولا حجة فيه؛ لأنه بَيَّنَ وقت سراهم، لا أنَّ «أسرى» خاص بآخر الليل.

ويرى **فريق آخر** من العلماء أن (أسرى) تستعمل للسير أولَ الليل، و(سرى) للسير آخره[٩٧].

وذكر **فريق ثالث** أن (سرى) تستعمل لمن سار الليل كله، وأسرى لمن سار في آخره[٩٨]. ولا يقال في النهار إلا سار[٩٩].

والصحيح أنهما لغتان معناهما واحد، يدل على ذلك قراءةُ القراء الموثوقين المقتدَى بقراءتهم، وكلامُ العرب، كقول النابغة الذبياني في وصف سحابة :

أَسْرَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْجَوْزَاءِ سَارِيَـةٌ
تُزْجِي الشَّمَالُ عليه جامدَ البردِ[١٠٠]

جمع بين اللغتين : أسرى. وسرى؛ لأن السارية بنيت من الثلاثي سرى.

قال ابن جرير الطبري[١٠١] : «والقول عندي في ذلك أنهما قراءتان قد قرأ بكل واحدة منهما أهل قدوة في القراءة، وهما لغتان مشهورتان في العرب، معناهما واحد، فبأيتهما قرأ القارىء فمصيب الصواب في ذلك».

ثم إن المعروف أن الهمزة للتعدية في (أفْعَل)، وأنها تفيد معنى جديداً؛ لأن الزيادة في المبنى تورث زيادة في المعنى إلا أن الفعل أَسْرَىٰ كالفعل سَرَىٰ، ويحمل معنى أصله دون زيادة[١٠٢].

كَـفَـلَ

معناها : كَفَل فلانٌ يكفُلُه فهو كافل : أي تكفل مَئُونَتَه، فهو متكفِّل به، عائل له، وفي الحديث : (**أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا ...**)[١٠٣] يعني بكافل اليتيم القائمَ بأمره المتولِّي تربيتَهُ، ومن ذلك حديث : (**الرَّابُّ كافِل**)[١٠٤]. والراب زوج أم اليتيم، يكفله ويقوم بتربيته. والكافل الضامن أيضاً.

استعمالها ولغاتها : في هذه الكلمة لغتان مسموعتان هما : كَفَلَ يَكْفُلُ بفتح العين في الماضي وضمها في المضارع، وكَفِلَ يَكْفَل بكسر العين في الماضي وفتحها في المضارع مع تخفيف العين[١٠٥]. وقد قرىء بهما في قوله تعالى : (**فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُوْلٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتاً حَسَناً وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا**)[١٠٦].

قال **أبو بكر بن الأنباري** - أثناء شرحه قول الحارث بن حلزة :

**وَاذْكُرُوْا حِلْفَ ذِي الْمَجَازِ وَمَاقُـ
دِّمَ فِيْـهِ الْعُهُـوْدُ وَالْكُفَـلاَءُ**

«**وواحد الكُفلاء كَفيل وكافِل. ويقال : كَفَلْتُ الرجلَ وكَفِلْته، وكَفَلْتُ بالرجلِ. قال الله عز وجل** : (**وَكَفَلَهَا زَكَرِيَّا**) وقرأ بعضهم[١٠٧] (وكَفِلَهـا) بالكسر»[١٠٨].

وهاتان القراءتان على إسناد الفعل لزكريا، وقرأ الكوفيون بتشديد الفاء[١٠٩] على إسناد الفعل لله سبحانه وتعالى، بجعل زكريا المفعولَ الأولَ، والضميرَ المفعولَ الثانِيَ، والمعنى واحد؛ لأن اللهَ إذا كَفَّلَهَا زكريا كَفِلَها زكريا بأمر الله له، وإذا كَفِلَها زكريا فذلك بمشيئة الله وقدرته[١١٠].

وفي مصحف أُبَيّ[١١١] (وأَكْفَلَهَا) والهمزة مثل التشديد في تعدية الفعل (كَفِلَ) لمفعولين. وقرأ **مجاهد**[١١٢] (وَكَفِّلْهَا) بكسر الكاف مضعفة، وإسكان اللام على الدعاء، ونصب «رب» على النداء.

قال الأخفش[١١٣] : «وأما كَفُل بضم

الفاء فلم أسمعها، وقد ذكرت» وأورد فيها الفيروزآبادي[١١٤] أربعة أوجه: كَفَل بالرجل يَكْفُل كنَصَر يَنْصُر، وكَفَل يَكْفِل كضَرَبَ يَضْرِبُ، وكَفُل يَكْفُل ككَرُم يَكْرُم، وكَفِلَ يَكْفل كَعَلِمَ يَعْلَمُ.

مَلْك ومَلِيك

تأصيلها ومعانيها:

مَلَكت الشيء أَمْلِكُهُ - بكسر اللام - مِلْكاً - بكسر الميم[١١٥] وهذا الشيء مِلْكُ يميني ومَلْك يميني، وفتح الميم أفصح[١١٦]، وما لأحد في هذا مَلْك غيري ومِلْك. وما في مِلْكِه شيءٌ، وما في مَلْكِه شيء، أي لا يملك شيئاً، والفتح أفصح[١١٧]. ومَلَّكه الشيءَ تَمْليكاً: جعله مُلْكا له، فهو المُمَلَّك. قال الفرزدق:

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إلاَّ مُمَلَّكاً
أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوْهُ يُقَارِبُه[١١٨]

ومَلْكُ الطريقِ - بفتح فسكون - ومَمْلَكَتُهُ: معظمُهُ ووسطُهُ[١١٩]، قال الشاعر:

أَقَامَتْ عَلَى مَلْكِ الطَّرِيْقِ فَمَلْكُهُ
لَهَا وَلِمَنْكُوْبِ المَطَايَا جَوَانِبُه[١٢٠]

وَمَلَكَ العَجِيْنَ مَلْكاً أيضاً: شَدَّدَ عَجْنَهُ[١٢١] قال قيس بن الخطيم في وصفه طعنةً شَدَّ بِهَا كَفَّه حينا طَعَن:

مَلَكْتُ بِهَا كَفِّي فَأَنْهَرْتُ فَتْقَهَا
يَرَى قَائِمٌ مِنْ دُوْنِهَا مَا وَرَاءَهَا[١٢٢]

وتَمَلَّكَهُ: مَلَكَهُ قَهْراً[١٢٣]

وأُمْلِكَ فلانٌ يُمْلَكُ إمْلاكاً زُوِّجَ، وشهدنا إملاكَه، أي زواجه، ولا يقال: مِلاكَه[١٢٤]. وعن الكِسائيِّ واللِّحيانيِّ، يقال: مَلَك فلانٌ: تَزوج، وشهدنا إملاكَ فلانٍ ومِلاكه ومَلاكه[١٢٥] وأُمْلِكَتْ فلانةُ أَمْرَها: طُلِّقَتْ[١٢٦]، وقيل: جُعِل أمرُ طلاقِها بيدِهَا[١٢٧]. والمَلِكُ هو الله، مِلكُ الملوك له الملك، وهو مليك الخلق، أي ربهم ومالكهم، ومالك يوم الدين[١٢٨].

والمَلِكُ من ملوك الأرض، وهو المَلْك بالتخفيف يجمع على أَمْلاكٍ فيما دون العشرة وملوك في الكثرة[١٢٩].

وفي (مَلِك) أربع لغات للعرب[١٣٠]، هي: مَالِك، كقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾[١٣١]. ومَلِك كقوله تعالى: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾[١٣٢] وقوله: ﴿مَلِكِ النَّاسِ﴾[١٣٣]. ومَلِيْك، كقوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾[١٣٤]، وقولِ لبيد بن ربيعةَ العامريِّ:

فَاقْنَعْ بِمَا قَسَمَ الْمَلِيْكُ فَإِنَّمَا
قَسَمَ الخَلائِقَ بَيْنَنَا عَلاَّمُهَا[١٣٥]

وقولِ أبي ذؤيب الهذلي في اليعسوب :

وَمَا ضَرَبٌ بَيْضَاءُ يَأْوِي مَلِيْكُهَا
إلى طُنُفٍ أَعْيَا بِرَاقٍ وَنَازِلِ(١٣٦)

وَمَلْك، بفتح فسكون، كقول الأعشى :

فَقَالَ لِلْمَلْكِ سَرِّحْ مِنْهُمُ مِائَةً
رِسْلاً مِنَ الْقَوْلِ مَخْفُوضاً وَمارَفَعَا(١٣٧)

وقولِ الشاعر :

من مشيه في شَعَرٍ يُرَجِّلُه
تَمَشِّي الْمَلْكِ عليه حُلَلُه(١٣٨)

قال أبو بكر بن الأنباري – أثناء شرحه قول عَمْرو بن كلثوم :

وَأَيَّامٍ لَنَا غُرٍّ طِوَالٍ
عَصَيْنَا الْمَلْكَ فِيْهَا أَنْ نَدِيْنَا(١٣٩)

– : «والمَلْك، يقال : مَلكٌ وَمَلِيك. روى عبد الوارث(١٤٠) عن أبي عمرو : (مَلْكِ يَوْمِ الدِّينِ)(١٤١) بتسكين اللام(١٤٢)، وقال ابن الزبعرى(١٤٣) للنبي صلى الله عليه وسلم :

يا رسول المليك إن لساني
راتقٌ ما فتقت إذ أنا بور»(١٤٤)

وهذه القراءة ثالثةَ عشرةَ ثلاثَ عشرةَقراءةً ذكرها أبو حيان(١٤٥) وذكر النحاس(١٤٦) أن فيها من العربية خمسةً وعشرين وجهاً.

والمتواتر من القراءات الثلاثَ عشرةَ قراءتان هما (مالك) بألف بعد الميم، و(مَلِك) بكسر اللام من غير ألف بعد الميم(١٤٧).

ويرى بعضهم أن ما نسب لأبي عمرو من قبيل الاختلاس(١٤٨) وليس من قبيل تحقيق التسكين، والاختلاس : هو الإسراع بالحركة ليحكم السامع بذهابها، وهي كاملة الوزن والصفة، وهو منقول عن أبي عمرو(١٤٩).

والصحيح أن قراءة تسكين اللام ليست اختلاساً، وإنما هو تسكين محقق جاء على لغة بكر بن وائل وربيعة(١٥٠).

مِنْسَأَةٌ وَمِنْسَاةٌ

تأصيل الكلمة ومعانيها :

نَسَأً الشيءَ ينسؤه نَسْأً : أَخَّرَهُ. قال تعالى : (**إِنَّمَا النَّسِيْءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ**)(١٥١) والاسم منه النسيئة والنَّسِيْءُ(١٥٢).

من ذلك تأخير الأجل، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «**مَنْ سَرَّهُ أن يُبْسَطَ له في رزقه ويُنْسَأَ في أثره فليصل رحمه**»(١٥٣).

وتأخير الدين[١٥٤]، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : (**إنّما الرِّبا في النسيئة**)[١٥٥]
وقال الشاع :

قد اسْتَنْسَأْت حَقِّي رَبِيْعةُ للحيا
وعِنْدَ الحيا عارٌ عليكَ عَظِيْـمُ[١٥٦]

وتَأَخُّرُ حيض المرأة عن وقته، يقال : نُسِئَتِ الْمَرْأَةُ تُنْسأُ نَسْأً، بالبناء للمجهول، وذلك عند أول حملها[١٥٧]، وفي قصة زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم : أن **أبا العاص بن الربيع** أرسلها إلى أبيها وهي نَسُوءٌ[١٥٨]. أي يُظَنُّ أَنَّهَا حاملٌ. ونَسَأَت الدابةُ : سَمِنَتْ، وقيل : بدأ سمنها[١٥٩]، قال **أبو ذؤيب** :

بِهِ أَبَلَتْ شَهْرَيْ ربيعٍ كِلَيْهِمَا
فَقَدْ مَارَ فِيْهَا نَسْؤُها وَاقْتِرَارُهَا[١٦٠]

ونَسَأَ اللَّبَنَ يَنْسؤُهُ نَسْأً بالماء : خَلَطَه، فهو النَّسءُ والنَّسِيءُ[١٦١]. **قال عروة بن الورد :**

سَقَوْنِي النَّسءَ ثُمَّ تَكَنَّفُونِـي
عِدَاةُ اللَّهِ مَنْ كَذِبٍ وَزُوْرِ[١٦٢]

وأَنْسَأَ عنه، وانْتَسَأَ : تَأَخَّرَ وتَبَاعَد، وانتسئوا : تباعدوا، يرد بالهمز وبدونه[١٦٣]
قال **مالك بن زعبة الباهلي** :

إِذَا انْتَسَئُوا فَوْتَ الرِّمَاحِ أَتَتْهُمُ
عَوَائِرُ نَبْلٍ كَالْجَرَادِ نُطِيْرُهَـا[١٦٤]

أي تأخروا وباعدوا، وفي حديث عمر رضي الله عنه : «**وإذا رميتم فانتسئوا عن البيوت**»[١٦٥]، أي تأخروا، روي بدون همز، وهو مهموز. قال **الشنفرى الأزدي** :

غَدَوْنَ مِنَ الْوادِي الذى بَيْنَ مِشْعَلٍ
وَبَيْنَ الحَشَا، هَيْهَاتَ أَنْسَأْتُ سُرْبَتِي[١٦٦]

أي أبعدتُ مذهبي.

ونسأ الإبل نسأً : زاد في وَرْدِهَا وأَخَّرَهَا عن وقته، فيزيد في ظمئها يوماً أو أكثر، ونَسَأَها عن الحوض : أَخَّرَهَا عنه[٦٧].

نسأ الراعي البعير، أي زجره وساقه، أو ضربه بالمنسأة، وهي العصا العظيمة يحملها الراعي؛ ليحث بها إبله، أو أغنامه على سرعة السير[١٦٨]؛ سميت بذلك لأنه يُدْفَعُ بها الشَّيءُ[١٦٩]. وفيها لغتان الهمز وعدمه[١٧٠].

قال **أبو بكر بن الأنباري** – أثناء شرحه قول **طرفة بن العبد** :

أَمُوْنٍ كَأَلْواحِ الإِرَانِ نَسَأْتُهَـا
عَلَى لاَحِبٍ كَأَنَّهُ ظَهْرُ بُرْجُدِ[١٧١]

– :«قال **الفراء** : المِنْسَأَةُ : العصا العظيمة التي تكون مع الراعي، أُخِذَتْ من نَسَأْتُ البعير إذا زجرته ليزداد سيره، كما

يقال : نسأتُ اللَّبَنَ، إذا صببت عليه الماءَ، واللبن هو النَّسءُ، ونُسِئَتْ المرأة إذا حبلت[١٧٢]. وقال غير الفراء[١٧٣] : المنسأة يهمز ولا يهمز. قال الله عز وجل : **(إلاَّ دَابَّةَ الأَرْضِ تَأْكُل مِنْسَأَتَهُ)**[١٧٤] يقرأ بالهمز، وبغير الهمز[١٧٥]. قال الشاعر في الهمز :

أَمِنْ أَجْلِ حَبْلٍ لاَ أَبَاكَ ضَرَبْتَهُ
بِمِنْسَأَةٍ قَدْ جَرَّ حَبْلُكَ أَحْبُلاَ[١٧٦]

وقال آخر في ترك الهمز :

إذا دَبَبْتَ على المِنْسَاةِ مِنْ كِبَرٍ
فَقَدْ تَبَاعَدَ عَنْكَ اللَّهْوُ وَالْغَزَلُ»[١٧٧]

فمن قرأ بالهمز فهو على أصل اشتقاق هذه الكلمة؛ لأنها من نَسَأَ يَنْسَأُ نَسْأً، بالهمز[١٧٨]، وصغَّرها سيبويه[١٧٩] على (مُنَيْسِئَة)، وكسَّرها على : (مَنَاسِيء) بالهمز، نظراً للأصل. والتصغير والتكسير يردان الأشياء إلى أصولها.

ومن قرأ بالألف من غير همز قيل : إنه أبدل من الهمزة ألفا[١٨٠]، وإبدال الهمزة المفتوحة ألفا لغة مسموعة[١٨١].

ويرى بعضهم أن قلب الهمزة ألفا في مثل هذا مقصور على ضرورة الشعر[١٨٢] لكن ترك همز المهموز مسموع عن العرب، ومستخدم في كلامهم، والذي لا يَسُوغُ همزُ غير المهموز[١٨٣]. وقد سئل أبو عمرو لِمَ قرأ (مَنْسَاتُهُ) بغير همز فقال : لأني لا أعرفها فتركت همزها[١٨٤]. قال **النحاس** : «وهذا كلام العلماء؛ لأن ما كان مهموزاً قد يترك هَمْزُهُ، وما لم يكن مهموزاً لم يجز همزه»[١٨٥].

ويرى **ابن دريد** أن المِنْسَاةَ – بغير همز – مأخوذ من نَسَّ الإبل يَنُسُّهَا نَسًّا، أي ساقها، وأنه على مَفْعَلة[١٨٦]. فالألف عنده بدل من السين، وهذا بعيد[١٨٧].

والذي يبدو أنهما لغتان للعرب أبدلت الهمزة ألفاً في لغة الحجاز، وربما كانت بالألف وضعاً من غير إبدال، لذا أجاب أبو عمرو بأنه لا يدري مِمَّ هي.

وَصَّى وَأَوْصَى

تأصيلها، ومعانيها : وَصَى : ثلاثيٌّ على زنة فَعَلَ. معناه : خَسَّ بَعْدَ رِفْعَةٍ[١٨٨] واتَّزَنَ بعد خِفَّةٍ[١٨٩] ووَصَى الشَّيءُ يَصِي وَصْياً : اتصل، ووَصَاهُ يَصِيْهُ : وَصَلَهُ، ووصى الحبل بالحبل : وصله به[١٩٠]، قال ذو الرمة :

نَصِي اللَّيْلَ بِالأَيَّامِ، حَتَّى صَلاَتُنَا
مُقَاسَمَةٌ يَشْتَقُّ أَنْصَافَهَا السَّفْرُ[١٩١]

ووَصَتِ الأرضُ : اتَّصَل نباتُها، وأرض

واصية : متصلة النبات، إذا اتصل نبتها، ووَصَى الكلأُ، إذا اتصل فلم ينقطع[١٩٢]، يقال : نَبْتٌ وَاصٍ، قال الراجز :

يَأْكُلْنَ مِنْ قُرَّاصِ
وَحَمَصِيْصٍ وَاصٍ[١٩٣]

وقال طرفة بن العبد :

يَرْعَيْنَ وَسْمِيًّا وَصَى نَبْتُهُ
فَانْطَلَقَ اللَّونُ وَدَقَّ الكُشُوْحُ[١٩٤]

وسميت الوصيةُ وصيةً من ذلك، كأن المُوصِيْ بالوصية وَصَلَ جل أمره إلى المُوْصَىٰ إليه[١٩٥]. ويقال : أَوْصَيْتُ، أي دخلت في الْوَاصِيْ، قال الشاعر :

أَهْلُ الغِنَى وَالْجُرْدِ وَالدِّلاَصِ
وَالْجُوْدِ وَصَّاهُم بِذَاكَ الْوَاصِي[١٩٦]

أي الجود الواصي، أي المتصل، أي وصاهم الجود المتصل بذلك. وقيل : قد يكون اسم فاعل من أوصى على حذف الهمزة[١٩٧].

وَوَصَّى الرجلَ إيصَاءً، ووصاه توصيةً : إذا عهد إليه، يقال : أَوْصَيْتُ له بشيء وأَوْصَيْتَ لِهُ إذا جعلته وَصِيَّكَ، وأَوْصَيْتُه، وَوَصَّيْتُه، إذا عهدت إليه[١٩٨].

قال رؤبة :

وَصَّانِي الْعَجَّاجُ فِيمَاَ وَصَّنِي[١٩٩]

والاسم منه الوَصَاةُ وَالْوِصَايَةُ بكسر الواو وفتحها[٢٠٠]، والوصية أيضاً ما أَوْصَى به الإنسان، سميت بذلك لاتصالها بأمر الميت[٢٠١]. وَالْوَصِيّ : المُوْصِى، والمُوْصى إليه[٢٠٢] فهو من الأضداد.

وَوَصَّىٰ وَأَوْصَى لغتانِ بمعنى واحد[٢٠٣]، قال أبو بكر بن الأنباري - أثناء شرحه قول عمر بن كلثوم :

قِفِي قَبْلَ التَّفَرُّقِ يَا ضَعِيْنَا
نُخَبِّرْكِ الْيَقِيْنَ وَتُخْبِرِيْنَا[٢٠٤]

- : «وخَبَّر وأخبر لغتان معناهما واحد، كما تقول مَهَّلَ وأَمْهَلَ، وَوَصَّى وَأَوْصَىٰ. قال الله تعالى : ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيْهِ﴾[٢٠٥]. وقرأ أهل المدينة[٢٠٦] : ﴿وَأَوْصَى﴾ والمعنى واحد»[٢٠٧].

وتصاريف كلتا اللغتين مستخدمة في القرآن. فمما ورد من وَصَّى قوله تعالى : ﴿فَلاَ يَسْتَطِيْعُونَ تَوْصِيَةً وَلاَ إِلَى أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ﴾[٢٠٨]، ومنه قوله ﴿أم كنتم شهداء إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذاَ﴾[٢٠٩] وقوله : ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً﴾[٢١٠].

ومما ورد من أوصى قوله تعالى : ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[٢١١] وقوله : ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوْصُوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾[٢١٢] وقوله : ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾[٢١٣].

وقرىء قوله تعالى : ﴿فَمَنْ خَافَ مِن

مُّوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ)(٢١٤) بفتح الواو وتشديد الصاد(٢١٥) من وَصَّى تَوْصِيَةً، وبإسكان الواو وتخفيف الصاد(٢١٦) من أَوْصَى يُوْصِي إِيْصَاءً.

ومن التشديد قول الشاعر :

أَهِيمُ بِدَعْدٍ مَّا حَيِيتُ فَإِنْ أَمُتْ
أُوَصِّ بِدَعْدٍ مَنْ يَهِيْمُ بِهَا بَعْدِي(٢١٧)

وقولهم في المثل : إن المُوَصَّيْنَ بنو سهوان(٢١٨).

وجاء على التخفيف قول عبد قيس بن خفاف :

أُوْصِيْكَ إِيْصَاءَ امْرِىءٍ لَكَ نَاصِحٍ
طَبِنٍ بِرَيْبِ الدَّهْرِ غَيْرِ مُغَفَّلِ(٢١٩)

ولا مزية لقراءة على أخرى عندهم إلا أن قراءة التشديد تفيد التكرار الذي يوحي بأنه أبلغ. واختارها مكي لذلك، ولإجماع أكثر القراء عليها(٢٢٠). واختار في آية (فَمَنْ خَافَ مِن مُّوْصٍ)(٢٢١) قراءة التخفيف لخفته؛ ولأن أكثر القراء عليه(٢٢٢). قال ابن جرير الطبري : «وقد قرأ جماعة من القراء (وَأَوْصَى بِهَا إِبْرَاهِيْمُ) بمعنى : عهد، وأما من قرأ : (وَوَصَّى) مشددة فإنه يعني بذلك أنه عهد إليهم عهداً بعد عهد، وأوصى وصية بعد وصية»(٢٢٣). ولا يستحسن النحاس التكثير قال عن : (وَوَصَّى) : «فيه معنى التكثير، وإذا كان كذلك بعدت القراءة به، وأحسن من هذا أن يكون (وَصَّى) وَأَوْصَى) بمعنى واحد» وقال عن : (مُوْصٍ) : «والتخفيف أبين؛ لأن أكثر النحويين يقول : مُوَصٍّ للتكثير، وقد يجوز أن يكون مثل : كَرَّمَ وَأَكْرَمَ»(٢٢٤) فهو يخالف مكياً في الأول، ويتفق معه في الثاني.

وصيغتا فعل وأفعل تأتيان لمعنى واحد، نحو كَرَّمَ وأكرم، ولمعنيين مختلفين، نحو : فَرَّطَ، أي قصر، وَأَفْرَطَ أي تجاوز الحد، وتستخدم إحداهما دون الأخرى أحياناً نحو : كَلَّمْتُ وأَجْلَسْتُ، فلا يقال : أَكْمَلْتُ، وجَلَّسْتُ(٢٢٥).

والذي أميل إليه أنهما لغتان واردتان في القرآن، وفي فصيح كلام العرب، لا مزية لقراءة التشديد، ولا زيادة لها في المعنى، بل في كلا القراءتين زيادة حرف على (وَصَى) الثلاثي ففيهما معا زيادة معنى بناء على ذلك، فلا مزية لقراءة التشديد، وإنما هو مجرد اختلاف بين مصاحف الأمصار، ففي مصاحف أهل المدينة والشام : (وأَوْصَىٰ) وفي سائر مصاحف الأمصار (وَوَصَّى)(٢٢٦).

قال الفراء : «في مصاحف أهل المدينة : (وأَوْصَىٰ) وكلاهما صوابٌ كثيرٌ في الكلام».(٢٢٧)

● التعليقـــات ●

(١) تاريخ بغداد ٣/١٨١ - ١٨٢، وإنباه الرواة ٣/٢٠١، ومعجم الأدباء ١٨/٣٠٦،٣١٣. وفي طبقات النحويين للزبيدي ١٥٣، والفهرست ١١٢، تاريخ العلماء النحويين للتنوخي ١٧٨ «الأنباري» وعرف كذلك بابن الأنباري أبو البركات (٥١٣هـ - ٥٧٧هـ).

(٢) غاية النهاية ٢/٢٣٠ - ٢٣١، وطبقات المفسرين للداوودي ٢/٢٢٨.

(٣) انظر إنباه الرواة ٣/٢٠١، ومعجم الأدباء ١٨/٣٠٦ - ٣٠٧، وطبقات المفسرين للداوودي ٢/٢٢٨، ٢٣١.

(٤) الفهرست ١١٢.

(٥) الفهرست ١١٢، وإنباه الرواة ٣/٢٠٢ - ٢٠٣، ومعجم الأدباء ١٨/٣٠٧.

(٦) انظر مثلاً فهارس الزاهر في كلام الناس، وفهارس المذكر والمؤنث تحقيق د. الجنابي، وفهارس شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات.

(٧) معجم الأدباء ١٨/٣٠٧، ٣٠٨ وسير أعلام النبلاء ١٥/٢٧٥، والوافي بالوفيات ٤/٣٤٤، وغاية النهاية ٢/٢٣٠ - ٢٣١، وطبقات المفسرين للداوودي ٢/٢٢٨، وانظر مثلاً أمالي القالي ١/٤، ٩، ١٨، ٢٠، ٢٧، ٢/١٢٨، ٢٦٩، ٢٧٠.

(٨) انظر تاريخ بغداد ٣/١٨٤، والفهرست ١٢٢، ومعجم الأدباء ١٨/٣١٢-٣١٣، وإنباه الرواة ٣/٢٠١، ٢٠٨، وسير أعلام النبلاء ١٥/٢٧٦ - ٢٧٧، والوافي بالوفيات ٤/٢٤٤.

(٩) تهذيب اللغة ١/٢٨.

(١٠) تاريخ بغداد ٣/١٨٥.

(١١) تاريخ العلماء النحويين ١٧٩ - ١٨٠.

(١٢) معجم الأدباء ٢٠/١٣.

(١٣) طبقات النحويين واللغويين ١٥٤، والفهرست ١١٢، وتاريخ العلماء النحويين ١٨٠، ومعجم الأدباء ١٨/١١٣، وغاية النهاية ٢/٢٣١ - ٢٣٢.

(١٤) انظر طبقات النحويين واللغويين ١٥٣.

(١٥) انظر المحتسب ١/١٣٨، واللسان ١٢/٢٢.

(١٦) انظر اللسان ١٢/٢٢.

(١٧) انظر اللسان ١٢/٢٣.

(١٨) البيت في معجم مقاييس اللغة ١/٣١، ٦/١٥٢، واللسان ١٠/١٣٨، ١٢/٢٣، ويروى: يمته الرمح صدرا. هذي البسالة.

(١٩) اللسان ١٢/٢٣، وتاج العروس ٨/١٩٣.

(٢٠) صحيح البخاري ٥/١٣٣، وصحيح مسلم ٨/١٠٩، وفيه: فيامت بها) ومسند الإمام أحمد ٣/٤٥٨.

(٢١) صحيح مسلم ٨/١١٠، ومسند أحمد ٣/٤٥٩، وفيه: «أَوُمُّ رسول الله».

(٢٢) انظر الفائق في غريب الحديث ١/٥٩، والنهاية في غريب الحديث ١/٦٩.

(٢٣) معجم مقاييس اللغة ١/٢١.

(٢٤) مسند الإمام أحمد ٤/٨٥، ٥/٥٤، ٥٦، ٥٧، وسنن الدرامي ٢/٩٠، وفيه: «كل أسود بهيم» وسنن ابن ماجة ٢/٢١٨ - ٢١٩، وسنن أبي داوود ٣/١٠٨، والنهاية في غريب الحديث ١/٦٨، والصحاح ٥/١٨٦٤، ومعجم مقاييس اللغة ١/٢٧، واللسان ١٢/٢٧.

(٢٥) انظر الصحاح ٥/١٨٦٤، ومعجم مقاييس اللغة ١/٢٧، والمحتسب ١/١٣٩، والمجمل لابن فارس ١/٨١.

(٢٦) ٢٢ الزخرف

(٢٧) انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ٤٤٥ - ٤٤٦، وديوان الأدب للفارابي ٤/١٥٢، ١٥٣ والصحاح ٥/١٨٦٤، ١٦٨٥، ومفردات الراغب ٢٣، ومعجم مقاييس اللغة ١/٢٣، ٢٧ - ٢٨، والمجمل لابن فارس ١/٨١، والمثلث للبطليوسي ١/٣٢٨ - ٣٢٩، ومختار الصحاح ٢٥ - ٢٦، وتثليث الكلام لابن مالك ١/٥٣ واللسان ١٢/٢٦ - ٢٩، والكليات للكفوي ١/٣٠١ - ٣٠٢، وبصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ٢/٧٩ - ٨٠، وذكر أنها وردت في القرآن على عشرة أوجه.

(٢٨) المثلث للبطليوسي ١/٣٢٩، وتثليث الكلام لابن مالك ٢/٥٣

(٢٩) المثلث للبطليوسي ١/٣٢٧، وتثليث الكلام لابن مالك ١/٥٣

(٣٠) انظر معاني القرآن للفراء ٣/٣٠، ومعجم مقاييس اللغة ١/٢٨، والمثلث للبطليوسي ١/٣٢٨، وتثليث الكلام ١/٣٥، وتاج العروس ٨/١٨٩

(٣١) معاني القرآن للفراء ٣/٣٠، والأغاني ٢/٣٤، والمثلث للبطليوسي ١/٣٢٨، وتفسير القرطبي ١٦/٧٤، واللسن ١٢/٢٣. ويروى : ثم بعد النعم

(٣٢) الصحاح ٥/١٨٦٤، والمثلث للبطليوسي ١/٣٢٧، وتفسير القرطبي ١٦/٧٤، واللسان ١٢/٢٣ - ٢٤، ٢٧، والبحر ٨/١١.

(٣٣) ديوانه ٨٣، والصحاح ٥/١٨٦٤، ومعجم مقاييس اللغة ١/٢٩، واللسان ١٢/٢٤.

(٣٤) ديوانه ٣٥، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ٤٤٦، وجهرة اللغة ١/١٨٩، وتفسير القرطبي ١٦/٧٤، واللسان ١٢/٣٤، ٢٧.

(٣٥) اللسان ١٢/٢٤

(٣٦) قال المنذر هذا البيت لما طلق زوجته هندا، لكبر سنها، وتزوج ابنة أخيها أمامة بنت سلمة بن الحارث بن عمرو المقصور.

(٣٧) ومجاهد والجحدري وقتادة. انظر شواذ القرآن ١٣٥، ومعاني القرآن للفراء ٣/٣٠، وإعراب القرآن للنحاس ٣/٨٥، والكشاف ٣/٤٨٤، وتفسير القرطبي ١٦/٧٤ والبحر ٨/١١ واللسان ١٢/٢٣، وروح المعاني ٢٥/٧٣.

(٣٨) (.... وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ) من الآية ٢٣ الزخرف.

(٣٩) شرح القصائد السبع ١١٧.

(٤٠) معاني القرآن ٣/٣٠. وانظر تفسير القرطبي ١٦/٧٤، والكشاف ٤/٤٨٤.

(٤١) شواذ القرآن ١٣٥، والبحر ٨/١١، وروح المعاني ٢٥/٧٣

(٤٢) شواذ القران ١٣٥.

(٤٣) معاني القرآن ٣/٣٠، وانظر اللسان ١٢/٢٣، وتاج العروس ٨/١٨٩.

(٤٤) انظر المقتضب ٣/٦٥، والصحاح ١/١٣١، وشرح عيون الإعراب ١٨٧، والإنصاف ٢/٨٣٢ - ٨٣٥، واللسان ٨/٤٠، وتذكرة النحاة ٥، والجنى الداني ٤١٧، والمغني ١٧٩.

(٤٥) انظر شرح عيون الإعراب ١٩٢، والأزهية في معاني الحروف ٢٥٩، واللسان ١/٤٠٨، وتذكرة النحاة ٥، والجنى الداني ٤١٨، وشرح العوامل المائة ١٧٨.

(٤٦) انظر إعراب القرآن للنحاس ٢/١٨٩، وشواذ القرآن لابن خالويه ٧٠، وإملاء ما مَنَّ به الرحمن ٢/٧١.

(٤٧) انظر المساعد ٢/٢٨٣، وشفاء العليل في إيضاح التسهيل ٢/٧٦٤، وشرح العوامل المائة ١٧٨.

(٤٨) تذكرة النحاة ٥،

(٤٩) المغني ١٨٤.

(٥٠) الجنى الداني ٤٢٤، والهمع ٤/١٧٢ - ١٧٣، وأشار في اللسان إلى كثير من هذه اللغات ١/٤٠٨ - ٤٠٩، وذكر في تاج العروس ١/٢٦٤ أن فيه سبعين لغة.

(٥١) ومن ذلك قول الهذلي :

أزهيرُ إنْ يَشِبِ القذالُ فإنني
رُبْ هَيْضَلٍ لَجِبٍ لَفَفْتُ بهيضلِ

(٥٢) انظر معاني الحروف للرماني ١٠٧، وتذكرة النحاة ٥، وشرح العوامل المائة للأزهري ١٧٨، والهمع ٤/١٧٢ - ١٧٣، وروح المعاني ١٤/٤.

(٥٣) انظر الكتاب ٢/١٢٣، وإعراب القرآن للنحاس ٢/١٨٩، والهمع ٤/١٧٣، وروح المعاني ١٤/٤.

(٥٤) ونُقل عن السكري أنه ذكر فيها ست لغات. انظر مجمع البيان في تفسير القرآن ١٤/٦.

(٥٥) ديوانه ١٠

(٥٦) ٢ الحجر

(٥٧) ديوان ٦٣ والرِّفْد : القدح العظيم

(٥٨) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائي «رُبَّما» بالتشديد، وقرأ بالتخفيف نافع وعاصم من السبعة، وَسَمِعَ عليُّ بنُ نصرٍ أبا عمرو يقرؤها على الوجهين خفيفاً وثقيلاً.
انظر السبعة لابن مجاهد ٣٦٦، والحجة لابن خالويه ١٠٤، والكشف عن وجوه القراءات السبع ٢/٢٩، والتبصرة ٢٣٨، والتيسير في القراءات السبع ١٣٥، والإقناع في القراءات السبع ٢/٦٧٩، وحجة القراءات ٣٨٠، وإعراب القرآن للنحاس ٢/١٨٩، وزاد المسير ٤/٣٧٩، والبحر ٥/٤٤٤، وتفسير الطبري ١٤/٢.

(٥٩) الرب : ما يطبخ من التمر، والرب : الدبس، والرب : ما يؤتدم به من العنب بعد طبخه، ورب السمن والزيت : ثفله الأسود. اللسان ١/٤٠٥.

(٦٠) لعل هذا البيت لعنترة بن شداد من معلقته. انظر ديوان عنترة ١٩١، وشرح السبع الطوال ٣٠٠، وشرح القصائد التسع المشهورات ٢/٤٦٥، وأشعار الشعراء الستة الجاهليين ٢/١١٢، وشرح القصائد الشعر ٢٦٩.

(٦١) البيت لضمرة بن ضمرة النهشلي. انظر نوادر أبي زيد ٢٥٣، والمعاني الكبير ٢/١٠٠٥، والخزانة ٤/١٠٤. ويروى : بل ريثما.

(٦٢) شرح القصائد السبع ٣٢ - ٣٣.

(٦٣) بالتشديد نسبت لطلحة بن معرف وعلي بن زيد وأبي السمال. انظر شواذ القرآن لابن خالويه ٧٠، والكشاف ٢/٣٨٦، والبحر ٥/٤٤٤، ومجمع البيان في تفسير القرآن ١٤/٦.

(٦٤) نسبت القراءة لأبي قرة. انظر شواذ القرآن لابن خالويه ٧٠، والكشاف ٢/٣٨٦.

(٦٥) نسبت هذه القراءة في تفسير القمي النيسابوري «حاشية على الطبري» ١٤/٣ لمحمد بن حبيب الشموني، كان حياً سنة ٢٤٠هـ.

(٦٦) انظر إعراب القرآن للنحاس ٢/١٨٩، وتفسير القرطبي ١١/١، وزاد المسير ٤/٣٧٩.

(٦٧) زاد المسير ٤/٣٧٩.

(٦٨) انظر الحجة لابن خالويه ٢٠٥.

(٦٩) انظر معاني القرآن للأخفش ٣٧٨، وتفسير الطبري ١٤/٢ - ٣، وإعراب القرآن للنحاس ٢/١٨٩ - ١٩٠، والحجة لابن خالويه ٢٠٥.
مشكل إعراب القرآن ٢/٣، وحجة القراءات ٣٨٠ - ٣٨١، وزاد المسير ٤/٣٨٠.

(٧٠) انظر معاني القرآن للفراء ٢/٨٢، وتفسير الطبري ١٤/٣، وزاد المسير ٤/٣٨٢، وإملاء مامَنَّ به الرحمن ٢/٧٢.

(٧١) معجم مقاييس اللغة ٣/١٥٤.

(٧٢) انظر الصحاح ٦/٢٣٧٥، ومعجم مقاييس اللغة ٣/١٥٤، وأساس البلاغة ٢٩٥، واللسان ١٤/٣٧٧.

(٧٣) اللسان ١٤/٢٧٨، وتاج العروس ١٠/١٧٦.

(٧٤) اللسان ١٤/٣٧٨.

(٧٥) ديوانه ٩٥، وديوان الأدب للفارابي ٤/١٢٣، وتهذيب اللغة للأزهري ١٣/٥٥، واللسان ١٤/٢٧٨، وتاج العروس ١٠/١٧٦.
ويروى : فقد أُطِّي.، ومثله قول أبي زبيد يصف الأسد :

وسَارَاهـم حَتَّى اسْتراهـم ثلاثـــة
نهيكا ونَزَّالَ المضيـق وجعفـــرا

(٧٦) الزاهر في معاني كلمات الناس ١/٥٢٣ - ٥٢٤، وتهذيب اللغة للأزهري ١٣/٥٣، والصحاح ٦/٢٣٧٥، وأساس البلاغة ٢٩٥، واللسان ٤/٣٨٠.

(٧٧) اللسان ١٤/٣٨٠.

(٧٨) انظر الصحاح ٦/٢٣٧٥، ومعجم مقاييس اللغة ٣/١٥٥، واللسان ١٤/٣٧٩، وتاج العروس ١٠/١٧٦.

(٧٩) اللسان ١٢/٣٨٠، والقاموس المحيط ٤/٣٤٤، وتاج العروس ١٠/١٧٤.

(٨٠) تهذيب اللغة ٣/٥٤، والصحاح ٦/٢٣٧٥، والقاموس المحيط ٤/٣٤٤، وتاج العروس ١٠/١٧٤، وبصائر ذوي التمييز ٤/٢١٩.

(٨١) من الآية ٢٤ مريم، واختلف في السَّرِيِّ هنا،فقيل : هو عيسى عليه السلام، وقيل : جدول من الماء.

(٨٢) ٤ الفجر. حذفت الياء من الفعل في الوقف، لأنه رأس آية – رعاية للفاصلة – انظر معاني القرآن للفراء ٣/٢٦٠، وإعراب القرآن للنحاس ٣/٦٩٤، وتهذيب اللغة للأزهري ١٣/٥٢، وزاد المسير ٩/١٠٨.

(٨٣) انظر تهذيب اللغة للأزهري ١٣/٥٢، والكشاف ٤/٢٤٩، وزاد المسير ٩/١٠٨.

(٨٤) انظر ديوان الأدب للفارابي ٤ / ١٠١، والصحاح ٦/٢٣٧٦. واللسان ١٤/٢٨٢.

(٨٥) من الآية (١) الإسراء

(٨٦) انظر تفسير النيسابوري ١٥/٤، والصحاح ٦/٢٣٧٦، واللسان ١٤/٢٨٢.

(٨٧) ٥٢ الشعراء

(٨٨) انظر التيسير في القراءات السبع ١٦٥، وحجة القراءات ٣٤٧، ٥١٧، والتبصرة ٢٢٤

(٨٩) ديوانه ٢٢١، والصحاح ٦/٢٣٧٦، ومعجم مقاييس اللغة ٣/١٥٤، واللسان ١٤/٣٨١ وتفسير القرطبي ٩/٧٩. وفي ديوانه «دار صعب»: إن النضيرة ص ٩٦.

(٩٠) ديوانه ٢٧، وأشعار الشعراء الستة الجاهليين ٢/٤٦.

(٩١) البيت في المخصص ١٦/١٠٧ من غير نسبة.

(٩٢) (... وَلاَ يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلاَّ امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ) من الآية ٨١ هود.

(٩٣) قرأ ابن كثير ونافع بهمزة الوصل، وبقية السبعة بهمزة القطع. انظر السبعة لابن مجاهد ٣٣٨، والحجة لابن خالويه ١٨٩، وحجة القراءات ٣٤٧، والتبصرة ٢٢٤ والكشف عن وجوه القراءات السبع ١/٥٣٥، والتيسير في القراءات السبع ١٢٥، والإقناع في القراءات السبع ٢/٦٦٦، ومعاني القرآن للفراء ٢/٢٤، وتفسير الطبري ١٢/٥٤.

(٩٤) شرح القصائد السبع ١٧٧.

(٩٥) انظر حجة القراءات ٣٧٤، والكليات للكفوي ٣/٢٣.

(٩٦) ديوانه ٤٩، ومجاز القرآن لأبي عبيدة ١/٢٩٥
ويروى: بغير معصر. ومعصر مأخوذة من العصر وهو الملجأ.

(٩٧) انظر الحجة لابن خالويه ١٩٠، وتفسير القرطبي ٩/٧٩، وروح المعاني ١٢/١٠٩.

(٩٨) انظر شرح المفضليات للتبريزي ١/٩.

(٩٩) تفسير القرطبي ٩/٧٩، وروح المعاني ١٢/١٠٩.

(١٠٠) ويروى سرت عليه. ديوانه ١٨، ومجاز القرآن لأبي عبيدة ١/٢٩٥، والحجة لابن خالويه ١٩٠. والمذكور والمؤنث لأبي بكر بن الأنباري تحقيق عضيمة» ١/٤٣٢. وذكر – ١/٤٣١ – أن السرى الليل مؤنث، وعن السجستاني أنها تذكر وتؤنث، ونقل عن بني تميم قولهم: «إن سرى الليل حرام لا تحل». وأورد شواهد في ١/٤٣٣، ٣٣٤ على استعمال سرى في سرى الليل.
من الجوزاء: أي من نوء الجوزاء، كقول العرب سقينا بنوء كذا.
السارية: السحابة التي تأتي ليلاً. ديوان الأدب للفارابي ٤/٤٢، والتهذيب للأزهري ١٣/٥٢.

(١٠١) تفسير الطبري ١٢/٥٤، وانظر تفسير القرطبي ٩/٧٩. وتهذيب اللغة للأزهري ١٣/٥٢.

(١٠٢) انظر مثلاً: فعلت وأفعلت للزجاج ٤٩، وتاج العروس ١٠/١٧٣، والكليات للكفوي ٣/٢٣.

(١٠٣) صحيح البخاري ٦/١٧٨، ٧/٧٦، وصحيح مسلم ٨/٢٢١. مع زيادة في اللفظ.

(١٠٤) النهاية في غريب الحديث ٢/١٨١، واللسان ١/٤٠٥، ١١/٥٨٩.

(١٠٥) معاني القرآن للأخفش ١/٢٠٠ – ٢٠١، والصحاح ٥/١٨١٠، وإعراب القرآن للنحاس ١/٣٢٦، وإملاء ما مَنَّ به الرحمن ١/١٣٢، واللسان ١١/٥٨٩، وتفسير القرطبي ٤/٧٠، والبحر ٢/٤٤٢.

(١٠٦) من الآية ٣٧ آل عمران.

(١٠٧) قرأ بفتح العين والتخفيف ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر، انظر السبعة لابن مجاهد ١/٢٠٤، والتبصرة في القراءات السبع ١٧١، وحجة القراءات ١٦١، وزاد المسير ١/٣٧٩.
أما قراءة كسر العين مع التخفيف فرويت عن ابن كثير، وأبي عبد الله المزني، انظر شواذ القرآن لابن خالويه ٢٠، ومعاني القرآن للأخفش ١/٢٠٠، وإعراب القرآن للنحاس ١/٣٢٦، وتفسير القرطبي ٤/٧٠.

(١٠٨) شرح القصائد السبع ٤٧٨.
(١٠٩) انظر السبعة لابن مجاهد ٢٠٥، والتبصرة ١٧١، والكشف عن وجوه القراءات السبع ١/٣٤١، والتيسير ٨٧، وحجة القراءات ١٦١، والغاية ١٢٤، وزاد المسير ١/٣٧٩.
(١١٠) انظر الكشف عن وجوه القراءات ١/٣٤١ - ٣٤٢. وتفسير القرطبي ٤/٧٠.
(١١١) انظر تفسير القرطبي ٤/٧٠، والبحر ٢/٤٤٢.
(١١٢) انظر شواذ القرآن لابن خالويه ٢٠، وإعراب القرآن للنحاس ١/٣٢٦، وتفسير القرطبي ٤/٧٠، وإملاء ما مَنَّ به الرحمن ١/١٣٢، والبحر ٢/٤٤٢.
(١١٣) معاني القرآن ١/٢٠١.
(١١٤) بصائر ذوي التمييز في لطائف القرآن العزيز ٤/٣٦٦.
(١١٥) الصحاح ٤/١٦٠٩.
(١١٦) الصحاح ٤/١٦٠٩، ومختار الصحاح ٦٣٣.
(١١٧) تهذيب اللغة ١٠/٢٧٢، واللسان ١٠/٤٩٣
(١١٨) الصحاح ٤/١٦٠، واللسان ١٠/٤٩٢.
(١١٩) تهذيب اللغة ١٠/٢٧٠، ٢٧٢، والصحاح ١٦٦٠، واللسان ١٠/٤٩٢
(١٢٠) الصحاح ٤/١٦٠٩، واللسان ١٠/٤٩٥
(١٢١) تهذيب اللغة ١٠/٢٧١، الصحاح ٤/١٦٠٩، واللسان ١٠/٤٩٥
(١٢٢) ديوانه ٤٦، وتهذيب اللغة ١٠/٢٧١
(١٢٣) الصحاح ٤/١٦١٠
(١٢٤) الصحاح ٤/١٦١٠، ومختار الصحاح ٦٣٣.
(١٢٥) تهذيب اللغة ١٠/٢٧٠، واللسان ١٠/٤٩٤، واقتصر في الجمهرة ٣/١٧٠ على الإملاك.
(١٢٦) اللسان ١٠/٤٩٤.
(١٢٧) تهذيب اللغة ١٠/٢٧٠، وانظر اللسان ١٠/٤٩٤.
(١٢٨) تهذيب اللغة ١٠/٢٦٩.
(١٢٩) الجمهرة ٣/١٧٠، وتهذيب اللغة ١٠/٢٦٩.
(١٣٠) انظر إعراب القرآن للنحاس ١/١٢١، وإعراب ثلاثين سورة لابن خالويه ٢٢ - ٢٣،
(١٣١) من الآية ٢٦ آل عمران
(١٣٢) من الآية ١١٤ طه
(١٣٣) ٣ الناس
(١٣٤) ٥٥ القمر
(١٣٥) شرح ديوانه ٣٢٠، وشرح القصائد السبع ٥٩٥، وشرح القصائد التسع ١/٤٤٤ وإعراب القرآن للنحاس ١/١٢٢، وفيه : قسم المعايش.
(١٣٦) الصحاح ٤/١٦١٠، واللسان ١٠/٤٩٤.
(١٣٧) ديوانه ١٦١، والجمهرة ٣/١٧٠ وفيها : أطلق منهم.
(١٣٨) إعراب ثلاثين سورة ٢٣.
(١٣٩) البيت في معلقة عمرو بن كلثوم بشرح ابن كيسان ٥٨.
(١٤٠) هو عبد الوارث بن سعيد بن ذكوان (١٠٢هـ - ١٨٠هـ) عرض القرآن على أبي عمرو، وافقه في العرض على حميد بن قيس المكي. غاية النهاية في طبقات القراء ١/٤٧٨
(٤١) ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ٣ الفاتحة
(١٤٢) نقل ابن مجاهد - في السبعة (١٠٤ - ١٠٥) - عن مَدين بن شعيب عن محمد بن شعيب الجرمي عن أبي معمر عن عبد الوارث

عن أبي عمرو أنه قرأ مَلْكِ ساكنة اللام. وقرأ بها أبو هريرة وعاصم الجحدري، ورواها الجعفي أيضاً عن أبي عمرو. انظر شواذ القرآن لابن خالويه ١، والحجة للفارسي ١/١٠، وإملاء مامَنَّ به الرحمن ١/٥، وزاد المسير ١/١٣، والكشاف ١/٥٦، والبحر ١/٢٠.

(١٤٣) قال ذلك عندما أسلم. شعره ٣٦، وإعراب ثلاثين سورة لابن خالويه ٢٣، والسيرة لابن هشام ٣/٤١٩.

(١٤٤) شرح القصائد السبع ٣٨٨ - ٣٨٩.

(١٤٥) البحر ١/٢٠، وانظر بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ١/٥٢١، وتاج العروس ٧/١٨٤ - ١٨٥، وروح المعاني ٨٢ - ٨٣.

(١٤٦) إعراب القرآن ١/١٢٢

(١٤٧) انظر تفسير الطبري ١/٥٠، والبحر ١/٢٠، وروح المعاني ١/٨٣.

(١٤٨) انظر التهذيب للأزهري ١٠/٢٦٨، واللسان ١٠/٤٩٢.

(١٤٩) انظر الكتاب ٢/٢٩٧، والقواعد والإشارات للحموي ٥٢.

(١٥٠) انظر الجمهرة لابن دريد ٣/١٦٩ - ١٧٠، وإعراب القرآن للنحاس ١/١٢٢، وشرح القصائد التسع ٢/٦٢٩، وإعراب ثلاثين سورة ٢٣، ومجمع البيان للطبرسي ١/٤٨، وبصائر ذوي التمييز ٤/٥٢١، والبحر ١/٢٠، وروح المعاني ١/٨٢،

(١٥١) من الآية ٣٧ التوبة. والمراد به تأخير حرمة المحرم إلى صفر عاماً، وتحريم المحرم وتحليل صفر في العام الذي يليه. انظر معاني القرآن ١/٤٣٦-٤٣٧، ومجاز القرآن لأبي عبيدة ١/٢٥٩، والجمهرة ٣/٢٩٠ وديوان الأدب للفارابي ٤/١٨٧، ٢٢٥، والزاهر في معاني كلمات الناس ١/٥٥٩ - ٥٦٠، ومفردات الراغب ٤٩٢.

(١٥٢) مجالس ثعلب ٢/٣٤٩، واللسان ١/١٦٦.

(١٥٣) سنن أبي داود ٢/١٣٢، وغريب الحديث للخطابي ١/٣٣٩، وهو في غريب الحديث لابن الجوزي ٢/٤٠٤، والزاهر ١/٥٥٩ مع تغيير بسيط في اللفظ

(١٥٤) انظر معاني القرآن للأخفش ٢/٣٣٠، والجمهرة لابن دريد ٣/٢٦٩، وديوان الأدب للفارابي ٤/١٨٨، وتهذيب اللغة للأزهري ١٣/٨٤، والصحاح ١/٧٦، ومفردات الراغب ٤٩٢، واللسان ١/١٦٨.

(١٥٥) النهاية في غريب الحديث ٥/٤٥، واللسان ١/١٦٧.

(١٥٦) اللسان ١/١٦٧، وتاج العروس ١/١٢٥.

(١٥٧) انظر معاني القرآن للفراء ١/٤٣٧، ٢/٣٥٦ وديوان الأدب ٤/٢١٠، وغريب الحديث للخطابي ١/٤٠٨ - ٤٠٩، والصحاح ١٠/٧٦، ومفردات الراغب ٤٩٢.

(١٥٨) الفائق في غريب الحديث للزمخشري ٣/٤٢٢، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٥/٤٥.

(١٥٩) الجمهرة لابن دريد ٣/٢٩٠، وتهذيب اللغة ١٣/٨٣، والصحاح ١/٧٦.

(١٦٠) الصحاح ١/٧٦ - ٧٧، واللسان ١/١٦٩.

(١٦١) انظر معاني القرآن للفراء ١/٤٣٧، ٢/٣٥٦، ومجالس ثعلب ١/٣٤٩، والصحاح ١/٧٧، والجمهرة لابن دريد ٣/٢٥٨، ٢٩٠.

(١٦٢) ديوانه ٣٢، والجمهرة ٣/٢٥٨، ومجالس ثعلب ٢/٣٤٩، وتهذيب اللغة ١٣/٨٢، واللسان ١/١٧٠.

(١٦٣) ديوان الأدب للفارابي ٤/١٣٦، وتهذيب اللغة ١٣/٨٣، والفائق في غريب الحديث ٣/٣٢٦، واللسان ١/١٦٨.

(١٦٤) الجمهرة لابن دريد ٣/٢٦٩، وديوان الأدب للفارابي ٤/٢٣٦، وتهذيب اللغة ١٣/٨٣، والصحاح ١/٧٧، والفائق في غريب الحديث ٣/٤٢٦، واللسان ١/١٦٨. ويروى : نظيرها.

(١٦٥) غريب الحديث للخطابي ٢/٦١، وتهذيب اللغة ٣ /٨٣ وغريب الحديث لابن الجوزي ٢/٤٠٤، والنهاية في غريب الحديث ٥/٤٥. روى الحديث بالهمز وبدونه.

(١٦٦) الصحاح ١/٧٧، واللسان ١/١٦٨، والسربة : المذهب، ويروى بالشين وهي الجماعة.

(١٦٧) تهذيب اللغة ١٣/٨٣، ٨٤، والجمهرة ٣/٢٩٠، وديوان الأدب ٤/٢١٠، والحجة لابن خالويه ٢٩٣، ومفردات الراغب ٤٩٢.

(١٦٨) انظر معاني القرآن للفراء ١/٤٣٧، ٢/٣٥٦، ومجاز القرآن لأبي عبيدة ٢/١٤٥، والجمهرة ٣/٢٩٠، والكشف عن وجوه القراءات ٢/٢٠٣

(١٦٩) انظر إعراب القرآن للنحاس ٢/٦٦١، ومفردات الراغب ٤٩٢، وحجة القراءات ٥٨٥.

(١٧٠) عدم الهمز لغة قريش. انظر معاني القرآن ١/٣٥٦، والصحاح ١/٧٦، وحجة القراءات ٥٨٤، والنشر في القراءات العشر ٢/٣٥٠. وعن الزجاج أن الهمز لغة تميم وفصحاء قيس، وأهل الحجاز لا يهمزون. انظر زاد المسير ٦/٤٤١.

(١٧١) ديوان طرفه ٢٢، وفيه : نصأتها، وهو بمعنى نسأتها، والأمون : الناقة التي يؤمن عثارها. والآران : تابوت خاص بالسادة، ورواية أبي عبيدة في مجاز القرآن ٢/١٤٥، والراغب ٤٩٢ : وعنس كألواح.

(١٧٢) معاني القرآن ٢/٣٥٦.

(١٧٣) ونقل الفراء عدم الهمز عن أهل الحجاز والحسن في معاني القرآن ٢/٣٥٦.

(١٧٤) من الآية ١٤ سبأ، وفي تفسير مجاهد ٢/٥٢٤ : (مِنْسَأْتُهُ) يعني عصاه.

(١٧٥) قرأ نافع وأبو عمرو من السبعة (مِنْسَاتُهُ) غير مهموز، وكذلك أبو جعفر. انظر السبعة لابن مجاهد ٥٢٧، والحجة لابن خالويه ٢٩٣، والكشف عن وجوه القراءات السبع ٢/٢٠٣، والتبصرة في القراءات السبع ٣٠١، والتيسير للداني ١٨٠ والإقناع لابن الباذش ٢/٧٣٩، والغاية ٢٤١، والنشر ٢/٣٤٩، وتحبير التيسير للجزري ١٦٥، ومعاني القرآن للفراء ٢/٣٥٦، وإعراب القرآن للنحاس ٢/٦٦١.

(١٧٦) البيت لأبي طالب بن عبد المطلب عم الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو في مجاز القرآن لأبي عبيدة ٢/١٤٥، والصحاح ١/٧٦، ويروى : قد جاء حبلٌ بأحبلِ.
وصحة الرواية : أحبلُ. برفع الأحبل، وأنشد بعده في اللسان ١/١٦٩، وغيره :

هلمَّ إلى حكم بن صخرة إنه سيحكم فيما بيننا ثم يعدلُ

كما كان يقضي في أمور تنوبنا فيعمد للأمر الجميل، ويفصلُ

(١٧٧) شرح القصائد السبع ١٥١ - ١٥٢. والبيت الأخير في مجاز القرآن ٢/١٤٥، والصحاح ١/٧٦، والمحتسب ٢/١٨٧.

(١٧٨) انظر الكتاب ٢/١٢٦، ١٦٩، وإعراب القرآن للنحاس ٢/٦٦١، والحجة لابن خالويه ٢٩٣.

(١٧٩) الكتاب ٢/١٢٦.

(١٨٠) انظر الكتاب ٢/١٢٦، ١٦٩.

(١٨١) انظر الكشف عن وجوه القراءات ٢/٢٠٣، وإعراب القرآن للنحاس ٢/٦٦٢، والمخصص لابن سيدة ١٤/١٤.

(١٨٢) انظر إعراب القرآن للنحاس ٢/٦٦٢.

(١٨٣) إعراب القرآن للنحاس ٢/٦٦٢.

(١٨٤) إعراب القرآن للفراء ٢/٣٥٦ - ٣٥٧.

(١٨٥) إعراب القرآن للنحاس ٢/٦٦٢.

(١٨٦) الجمهرة ١/٩٦.

(١٨٧) انظر الكشف عن وجوه القراءات ٢/٢٠٣.

(١٨٨) القاموس المحيط ٤/٤٠٣، وتاج العروس ١٠/٤٩٢. ونقل عن ابن الأعرابي أن (لشا) معناه خس بعد رفعه. انظر اللسان ١٥/٢٤٧، والقاموس المحيط ٤/٣٨٨.

(١٨٩) القاموس المحيط ٤/٤٠٣، وتاج العروس ١٠/٣٩٢.

(١٩٠) انظر تهذيب اللغة للأزهري ١٢/٢٦٧، والأفعال للسرقطي ٤/٢٥١، والأفعال لابن القطاع ٣/٣٣٣، وأساس البلاغة ٦٧٩.

(١٩١) ديوانه ١/٥٩٠، وتهذيب اللغة ٢/٢٦٧، والصحاح للجوهري ٦/٢٥٢٥، وأساس البلاغة ٦٧٩.

(١٩٢) انظر الصحاح ٦/٢٥٢٥، والأفعال للسرقسطي ٤/٧٥١، وجمهرة اللغة ١/١٨٢، ٣/٩١، ومجمل اللغة ٣/٩٢٧، واللسان ١٥/٣٩٥.

(١٩٣) اللسان ١٥/٣٩٥، وتاج العروس ١٠/٣٩٣.

(١٩٤) اللسان ١٥/٣٩٥، وتاج العروس ١٠/٣٩٢.



(١٩٥) انظر الحجة للقراء السبعة للفارسي ٢/٢٢٨.

(١٩٦) اللسان ١٥/٣٩٥، وتاج العروس ١٠/٣٩٣.

(١٩٧) اللسان ١٥/٣٩٥، وتاج العروس ١٠/٣٩٣.

(١٩٨) تهذيب اللغة ١٢/٢٦٨، والأفعال للسرقطي ٤/٢٥١، واللسان ١٥/٣٩٤، والقاموس المحيط ٤/٤٠٣، وتاج العروس ١٠/٣٩٢.

(١٩٩) ملحقات الديوان ١٨٧. أي: فيما وصاني فحذفت الألف للقافية.

(٢٠٠) الصحاح ٦/٢٥٢٥، ومختار الصحاح ٧٢٥.

ويستعمل عامة أهل نجد، وَصّاه وُصَاة: إذا كلفه أن يبلغ أحداً رسالة أو يعمل عملاً. يوضحه «أرسل حكيماً ولا توصه» واسم الفاعل منه المُوَصّي. أما أَوْصَىٰ له وصية فيستخدمونه في جانب العهد فيما بعد الموت، وكذلك المُوْصِي والمُوْصَىٰ له. وعد هذا الزمخشريُّ في أساس البلاغة ٦٧٩ من المجاز.

(٢٠١) تهذيب اللغة ١٢/٢٦٨، وتاج العروس ١٠/٣٩٢.

(٢٠٢) انظر الأضداد للسجستاني ١١٩، وجمهرة اللغة ١/١٨٢.

(٢٠٣) انظر الكشف عن وجوه القراءات السبع ١/١٣٢، وحجة القراءات ١١٥.

(٢٠٤) البيت في معلقته بشرح ابن كيسان ٤٧.

(٢٠٥) من الآية ٣٢ البقرة.

(٢٠٦) قرأ نافع وابن عامر بهمزة مخففاً. انظر السبعة لابن مجاهد ١٧١، والحجة لابن خالويه ٨٩، والحجة للفارسي ٢/٢٢٧، والكشف عن وجوه القراءات ١/١٣٢.

(٢٠٧) شرح القصائد السبع ٣٧٥.

(٢٠٨) ٥٠ يس.

(٢٠٩) من الآية ٤٤ (الأنعام).

(٢١٠) من الآية ٨-العنكبوت.

(٢١١) من الآية ١١-النساء. وفي أول الآية: (يُوْصِيْكم الله) وماضيه: أَوْصَىٰ.

(٢١٢) من الآية ١٢-النساء.

(٢١٣) من الآية ٣١-مريم.

(٢١٤) من الآية ١٨٢-البقرة.

(٢١٥) قرأ بذلك عاصم في رواية أبي بكر، وحمزة والكسائيُ. انظر السبعة لابن مجاهد ١٧٦، والكشف عن وجوه القراءات ١/٢٨٢، والحجة لابن خالويه ٩٣، والحجة للفارسي ٢/٢٧١.

(٢١٦) قرأ بذلك بقية السبعة.

(١٧) نسب للنمر بن تولب، ولنصيب بن رباح. انظر الشعر والشعراء ١/٣١٦، ٤١٩، والكامل للمبرد ٢/١٥٧، والأغاني ١٩/١٦٠، ١٦٢، والحجة للفارسي ٢/٢٧٢. ويروى: أوكل فيما وخ من يهم. فواحزنا.

(٢١٨) الحجة للفارسي ٢/٢٧١، وجمهرة الأمثال للعسكري ١/٨٣، ومجمع الأمثال للميداني ١/٩.

(٢١٩) المفضليات ٣٨٤، والحجة للفارسي ٢/٢٧٢، وشرح المفضليات للتبريزي ٣/١٢٨٩.

(٢٢٠) وبها قرأ أيضا الحسن، وأبو رجاء، وقتادة وشبل. الكشف عن وجوه القراءات ١/٢٦٥، وانظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/١٩٢.

(٢٢١) من الآية ١٨٢-البقرة.

(٢٢٢) الكشف ١/٢٨٢.

(٢٢٣) تفسير ابن جرير ١/٤٣٨.

(٢٢٤) إعراب القرآن ١/٢١٥، ٢٣٤.

(٢٢٥) الحجة لابن خالويه ٨٨.

(٢٢٦) انظر الكشف عن وجوه القراءات ١/٢٦٦.

(٢٢٧) معاني القرآن ١/٨٠.



● المصادر والمراجع ●

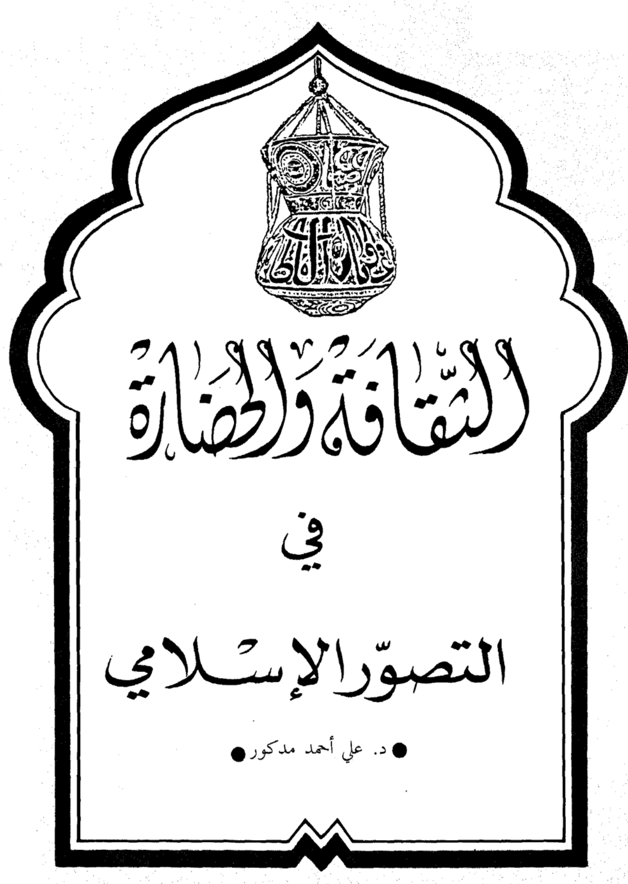
ـ ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد (٥٤٤هـ - ٦٠٦هـ) النهاية في غريب الحديث تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي. بيروت : دار الفكر
ـ الأخفش أبو الحسن، سعيد بن مسعدة (ت ٢١٥هـ) معاني القرآن، تحقيق فائز فارس. الكويت ١٤٠١هـ|١٩٨١م.
ـ الأزهري. الشيخ خالد بن عبد الله (ت ٩٠٥هـ). العوامل المائة. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة : المؤسسة المصرية ١٣٨٤هـ|١٩٦٤م.
ـ الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسن (٣٥٦هـ). الأغاني. بيروت : دار الفكر.
ـ الأعشى، ميمون بن قيس «أعشى قيس». (ت ٧هـ) ديوانه، تحقيق محمد محمد حسين. بيروت : مؤسسة الرسالة ١٤٠٣هـ|١٩٨٣م.
ـ الأعلم الشنتمري، يوسف بن سليمان بن عيسى (٤١٥هـ - ٤٦٧هـ) أشعار الشعراء الستة الجاهليين. بيروت : دار الآفاق الجديدة.
ـ الألوسي، شهاب الدين محمود (ت ١٢٧٠هـ). روح المعاني في تفسير القرآن. بيروت : إحياء التراث العربي.
ـ ابن الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد (٥١٣هـ - ٥٧٧هـ) الإنصاف في مسائل الخلاف تحقيق محمد محيي الدين. مصر : المكتبة التجارية الكبرى.
ـ ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم (٢٧١هـ - ٣٢٨هـ) الزاهر في معاني كلمات الناس. تحقيق حاتم الضامن. بيروت : المؤسسة الوطنية للطباعة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
المذكر والمؤنث ج ١. تحقيق محمد عضيمة. القاهرة : مطابع الأهرام لجنة إحياء التراث ١٤٠١هـ|١٩٨١م.
تحقيق طارق الجنابي. بغداد : مطبعة العاني ١٩٧٨م.
ـ الأنصاري : أبو زيد سعيد بن أوس (١٢٢هـ - ٢١٥هـ) النوادر في اللغة تحقيق محمد أحمد. بيروت : دار الشروق ١٤٠١هـ|١٩٨١م
ـ ابن الباذش، أبو جعفر أحمد بن علي (ت ٥٤٠هـ) الإقناع في القراءات السبع، تحقيق عبد المجيد قطاش. دمشق : دار الفكر ١٤٠٣هـ.
ـ البخاري، محمد بن إسماعيل (٢٥٦هـ) صحيح البخاري. بيروت : دار الفكر عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول.
ـ البطليوس، عبد الله بن محمد (٤٤٤ - ٥٢١) المثلث. تحقيق صلاح الفرطوسي. بغدد : دار الرشيد للنشر.
ـ البغدادي، عبد القادر بن عمر (١٠٣٠ - ١٠٩٣هـ) خزانة الأدب : دار صادر «مصور».
ـ التبريزي، يحيى بن علي «الخطيب التبريزي» (٤٢١ - ٥٠٢هـ) شرح القصائد العشر. تحقيق فخر الدين قباوة. حلب. دار الأصمعي ١٣٩٣هـ|١٩٧٣م.
شرح المفضليات. تحقيق علي البجاوي. مصر دار نهضة مصر.
ـ التنوخي المعري، المفضل بن محمد بن مسعر (ت ٤٤٢هـ) تاريخ العلماء النحويين. تحقيق عبد الفتاح الحلو. الرياض : مطابع دار الهلال ١٤٠١هـ|١٩٨١م.
ـ ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى (٢٠٠هـ - ٢٩١هـ) مجالس ثعلب. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة : دار المعارف ١٩٦٩م.
ـ ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد (٧٥١هـ - ٨٣٣هـ) تحبير التيسير. تحقيق جماعة من العلماء. بيروت : دار الكتب العلمية : ١٤٠٤هـ|١٩٨٤م.

غاية النهاية في طبقات القراء. بعناية ج. برجستراسر. بيروت دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م ط ٢
النشر في القراءات العشر. بيروت : دار الفكر.
ـ ابن جنى، أبو الفتح عثمان. (ت ٣٩٢هـ) المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات تحقيق علي النجدي ومحمد النجار. القاهرة : لجنة إحياء التراث. ١٣٨٦هـ.
ـ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (٥٠٨هـ - ٥٩٧هـ). زاد المسير في علم التفسير. بيروت : المكتب الإسلامي ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
غريب الحديث. تحقيق عبد المعطي قلعجي. بيروت : دار الكتب العلمية ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
ـ الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ) الصحاح. تحقيق عبد الغفور عطار. بيروت : دار العلم للملايين ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
ـ حسان، حسان بن ثابت الأنصاري (ت ٥٤هـ) ديوانه. بيروت : دار صعب شرح ديوانه وضعه عبد الرحمن البرقوقي. بيروت : دار الكاتب العربي ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
ـ الحموي : أحمد بن عمر (ت ٧٩١هـ) القواعد والإشارات. تحقيق عبد الكريم بكار. دمشق : دار القلم ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
ـ الحموي، ياقوت بن عبد الله (٦٢٦هـ) معجم الأدباء. بيروت. دار إحياء التراث العربي.
ـ ابن حنبل، الإمام أحمد بن محمد (ت ٣٤١هـ) مسند الإمام : أحمد بن حنبل. بيروت : دار صادر. (ب، د).
ـ أبو حيان، محمد بن يوسف (٦٥٤هـ - ٧٤٥هـ) البحر المحيط. دار الفكر ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
تذكرة النحاة. تحقيق عفيف عبد الرحمن. بيروت : مؤسسة الرسالة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
ـ ابن خالويه، أبو عبد الله الحسن بن أحمد (ت ٣٧٠هـ).
إعراب ثلاثين سورة. بيروت : دار مكتبة الهلال. ١٩٨٥م
الحجة في القراءات السبع. تحقيق عبد العال سالم مكرم. بيروت : دار الشروق ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، تحقيق ج. برجشتراسر، القاهرة : مكتبة المثنى.
ـ الخطابي، حمد بن محمد (ت ٣٨٨هـ) غريب الحديث. تحقيق عبد الكريم العزباوي. دمشق : دار الفكر ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
ـ الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ). تاريخ بغداد. بيروت : دار الكتاب العربي.
ابن الخطيم، قيس بن ثابت. ديوانه، تحقيق ناصر الدين الأسد. بيروت دار صادر ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
ـ الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥هـ) سنن الدارمي. بيروت : دار الكتب العلمية. الناشر : دار إحياء السنة النبوية.
ـ الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد (٣٧١هـ - ٤٤٤هـ) التيسير في القراءات السبع. صححه أوتويرتزل. إستانبول : مطبعة الدولة ١٩٣٠م.
ـ أبو داود سليمان بن الأشعث (٢٠٢هـ - ٢٧٥هـ) سنن أبي داود. راجعه محمد محيى الدين. دار إحياء التراث العربي.
ـ الداوودي، محمد بن علي (ت ٩٤٥) طبقات المفسرين. بيروت : دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
ـ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن ٢٢٣هـ - ٣٢١هـ) جمهرة اللغة بيروت : دار صادر.
ـ الذهبي، محمد بن أحمد (ت ٧٤٨) سير أعلام النبلاء. تحقيق الأرنؤط والزيبق. بيروت : مؤسسة الرسالة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
ـ الرازي، محمد بن عبد القادر (٦٦٦هـ) مختار الصحاح. بيروت : دار الكتاب العربي ١٩٧٩م.
ـ الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (٥٠٣هـ) مفردات الراغب. تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت : دار المعرفة.

ـ رؤبة بن العجاج (١٤٥هـ) مجموع أشعار العرب، وهو مشتمل على ديوان رؤبة. عناية وليم بن الورد. بيروت : دار الآفاق الجديدة ١٤٠٠هـ|١٩٨٠م.
ـ الرماني، علي بن عيسى (٢٩٦هـ - ٣٨٤هـ) معاني الحروف. تحقيق عبد الفتاح شلبي. جدة : دار الشروق ١٤٠١هـ|١٩٨١م.
ـ ذو الرمة، غيلان بن عقبة (ت ١١٧هـ) ديوانه. تحقيق عبد القدوس أبو صالح بيروت : مؤسسة الايمان ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
ـ الزبعري، عبد الله. شعره. تحقيق. يحيى الجبوري. بيروت : مؤسسة الرسالة ١٣٩٨هـ|١٩٧٨م ط ٢.
ـ الزُّبيدي، محمد بن الحسن (ت ٣٧٩هـ) طبقات النحويين واللغويين. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة : دار العارف ط ٢.
ـ الزَّبيدي، محمد بن محمد بن محمد (١١٤٥هـ - ١٢٠٥هـ). تاج العروس. مصر : المطبعة الخيرية ١٣٠٦هـ.
ـ الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل (٢٣٠هـ - ٣١١هـ) فعّلت وأفعلت تحقيق ماجد الذهبي. دمشق : الشركة المتحدة للتوزيع ١٤٠٤هـ|١٩٨٤م.
معاني القرآن وإعرابه. تحقيق عبد الجليل شلبي. بيروت : المكتب العصرية.
ـ الزمخشري، جار الله محمود بن عمر (٤٦٧هـ - ٥٣٨هـ) أساس البلاغة. بيروت دار صادر ١٣٩٩هـ|١٩٧٩م.
الفائق في غريب الحديث. تحقيق البجاوي وأبو الفضل. بيروت دار المعرفة، ط ٢.
الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون التأويل. بيروت : دار المعرفة.
ـ ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد (ت بعد ٤٠٠هـ) حجة القراءات تحقيق سعيد الأفغاني. بيروت : مؤسسة الرسالة ١٤٠٢هـ | ١٩٨٢م.
ـ السجستاني. أبو حاتم سهل بن محمد (ت ٢٤٨هـ) الأضداد. ضمن ثلاثة كتب نشرها هفنر. بيروت : الطبعة الكاثوليكية ١٩١٢م.
ـ السرقسطي، سعيد بن محمد (ت بعد ٤٠٠هـ) الأفعال. تحقيق حسين شرف القاهرة : الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٥هـ|١٩٧٥م.
ـ السلسيلي، محمد بن عيسى (٧١٥هـ - ٧٧٠هـ) شفاء العليل في شرح التسهيل. تحقيق الشريف البركاتي. مكة المكرمة : الفيصلية ١٤٠٦هـ|١٩٨٦م.
ـ سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ) الكتاب، بولاق ١٣١٦هـ.
ـ ابن سيده علي بن إسماعيل (ت ٤٥٨هـ) المخصص بيروت : دار الآفاق الجديدة.
ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر (٨٤٩هـ - ٩١١هـ). همع الهوامع، تحقيق عبد العال سالم مكرم. الكويت : دار البحوث العلمية ١٣٩٤هـ|١٩٧٥م.
• ـ الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (٦٩٣هـ - ٧٦٤هـ) الوافي بالوافيات فرانز شتايز بقيسبان ١٤٠١هـ|١٩٨١م.
ـ الضبي المفضل بن محمد (ت ١٦٨هـ) المفضليات. تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون. القاهرة : دار المعارف ١٩٦٤م.
ـ الطبرسي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ) مجمع البيان في تفسير القرآن. بيروت دار مكتبة الحياة ١٣٨٠هـ|١٩٦١م.
ـ الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ) جامع البيان في تفسير القرآن. بيروت : دار المعرفة، عن الأميرية ١٣٢٣هـ.
ـ ابن العبد، طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد. ديوانه. بيروت : المكتبة الثقافية.
ـ العبسي، عنترة بن شداد. ديوانه. تحقيق محمد سعيد مولوي. بيروت : المكتب الإسلامي ١٤٠٣هـ|١٩٨٣م.

ـ أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ). مجاز القرآن: تحقيق محمد سزكين. القاهرة: مكتبة الخانجي.
ـ عروة بن الورد «الشاعر». ديوانه بيروت: دار صادر.
ـ العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (٣٨٢هـ أو ٣٩٥هـ) جمهرة الأمثال. تحقيق أبو الفضل وقطامش. القاهرة المؤسسة العربية الحديثة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
ـ ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن (٧٠٠هـ - ٧٦٩هـ). المساعد على تسهيل الفوائد. تحقيق محمد كامل بركات. دمشق دار الفكر ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
ـ العُكْبَري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين. (٥٣٨هـ - ٦١٦) إملاء مامن به الرحمن. بيروت: دار الكتب العلمية ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
ـ عمرو بن كلثوم. معلقته. شرح ابن كيسان (ت ٢٩٩هـ) تحقيق محمد البنا القاهرة: دار الاعتصام ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
ـ الفارابي، إسحاق بن إبراهيم (٥٥٠هـ) ديوان الأدب، تحقيق أحمد مختار القاهرة: الهيئة العامة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
ـ ابن فارس، أبو الحسين أحمد (ت ٣٩٥هـ) مجمل اللغة تحقيق زهير سلطان بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
ـ الفارسي. أبو علي الحسن بن عبد الغفار (٢٨٨ - ٣٧٧هـ) الحجة للقراء السبعة ج ١، ٢. تحقيق بدر الدين قهوجي، بشير حويجاتي - دمشق. دار المأمون ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
ـ الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد (ت ٢٠٧هـ). معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف ومحمد النجار. القاهرة: الهيئة المصرية ١٩٨٠م.
ـ الفيروزابادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد النجار. بيروت: المكتبة العلمية.
القاموس المحيط ـ بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر.
ـ القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم (٢٨٨هـ - ٣٥٦هـ) الأمالي، بيروت المكتب التجاري.
ـ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (٢١٣هـ - ٢٧٦هـ) تأويل مشكل القرآن تحقيق أحمد صقر. المدينة المنورة: المكتبة العلمية ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
الشعر والشعراء. تحقيق أحمد شاكر، ١٩٧٧م ط ٢
المعاني الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.
ـ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ) الجامع لأحكام القرآن. دار الكاتب العربي ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م عن طبعة دار الكتب المصرية ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.
ـ ابن القطاع، علي بن جعفر (ت ٥١٥هـ) الأفعال. بيروت: عالم الكتب ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م ط ١.
ـ القفطي، علي بن يوسف. (٦٢٤هـ) إنباه الرواة. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
ـ القُمِّي النيسابوري، الحسن بن محمد بن حسين. تفسير غرائب القرآن حاشية على تفسير ابن جرير. بولاق ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.
ـ القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب (٣٥٥هـ - ٤٣٧هـ) التبصرة في القراءات تحقيق محيى الدين رمضان. الكويت: معهد المخطوطات ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
الكشف عن وجوه القراءات السبع. تحقيق محيى الدين رمضان. بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

ـ الكفوي، أيوب بن موسى (ت ١٠٩٤هـ) الكليات، بعناية عدنان درويش ومحمد المصري. دمشق : وزارة الثقافة ١٩٨٢م، ط ٢.
ـ الكندي، امرؤ القيس حندج بن حجر، ديوانه، رواية الأصمعي وغيره، تحقيق أبو الفضل إبراهيم – القاهرة : دار المعارف ط ٤.
ـ لبيد بن ربيعة العاري (ت ٤١هـ) شرح ديوان لبيد تحقيق إحسان عباس الكويت : مطبعة الحكومة ١٩٨٤م «مصورة» ط ٢.
ـ ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (٢٠٩هـ – ٢٧٣هـ) سنن ابن ماجه تحقيق محمد الأعظمي. الرياض : شركة الطباعة العربية ١٤٠٣هـ | ١٩٨٣م.
ـ ابن مالك، محمد بن عبد الله (٦٠٠ – ٦٧٢) إكمال الإعلام بتثليث الكلام تحقيق سعد الغامدي. جدة. مكتبة المدني ١٤٠٤هـ|١٩٨٤م.
ـ المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (٢١٠ – ٢٨٥هـ) الكامل، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وشحاته. القاهرة : دار نهضة مصر.
المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمه، بيروت : عالم الكتب.
ـ المجاشعي، علي بن فضال (ت ٤٧٩هـ) شرح عيون الإعراب. تحقيق حنا حداد الزرقاء : مكتبة المنار ١٤٠٦هـ|١٩٨٥م.
ـ ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى (٢٤٥هـ – ٣٢٤هـ) السبعة في القراءات. تحقيق شوقي ضيف. القاهرة : دار المعارف ١٩٧٢م
ـ مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي (٢١هـ – ١٠٠هـ أو ١٠٤هـ) تفسير مجاهد. تحقيق عبد الرحمن السورتي. إسلام أباد. مجمع البحوث الإسلامية.
ـ المرادي، الحسن بن قاسم (ابن أم قاسم (ت ٧٤٩هـ الجنى الداني في حروف المعاني. تحقيق طه محسن. طبع بمطابع جامعة الموصل ١٣٩٦هـ|١٩٧٦م.
ـ مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ) صحيح مسلم. بيروت دار المعرفة.
ـ ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (٦٣٠هـ – ٧١١هـ). لسان العرب بيروت : دار صادر. مصور.
ـ الميداني، أحمد بن محمد (ت ٥١٨هـ) مجمع الأمثال. تحقيق محمد محيى الدين. بيروت : دار الفكر ١٣٩٣هـ|١٩٧٣م ط ٣
ـ النابغة الذبياني أبو أمامة زياد. ديوانه، رواية الأصمعي وغيره، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة : دار المعارف.
ـ النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل (ت ٣٣٨هـ) اعراب القرآن. تحقيق زهير غازي زاهد. بغداد : وزارة الأوقاف ١٣٩٧هـ|١٩٧٧م.
ـ شرح القصائد التسع المشهورات، تحقيق أحمد خطاب. بغداد : مطبعة الحكومة ١٣٩٣هـ|١٩٧٣م.
ـ ابن النديم محمد بن إسحاق (ت ٣٨٥هـ). الفهرست. بيروت : دار المعرفة.
ـ النيسابوري، أبو بكر أحمد بن الحسن (ت ٣٨١هـ). الغاية في القراءات العشر. تحقيق محمد الجنباز. الرياض : شركة العبيكان ١٤٠٥هـ|١٩٨٥م.
ـ ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد (٧٠٨هـ – ٧٦١هـ).
مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. بيروت : دار الفكر ١٩٧٩م.
ـ ابن هشام، عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣هـ) السيرة النبوية. تحقيق السقا وزميليه. القاهرة : مصطفى البابي الحلبي ط ٢ ١٣٧٥هـ | ١٩٥٥م.



الثقافة والحضارة في التصوّر الإسلامي

● د. علي أحمد مذكور ●

الدارة ٨٣

مدخـــل

منذ ذلك الفصام النكد بين الدين والحياة في بداية النهضة الأوربية الحديثة، ومع تواري القيم الإنسانية والخلقية رويداً رويداً لحساب المنافع والمصالح المادية ... منذ ذلك الوقت والعالم يعيش عصراً رديئاً؛ تسحق فيه «إنسانية» الإنسان، وتعلو قيمة كل شيء على قيمته. ولم يحل التقدم العلمي الهائل وتطبيقاته التقنية التي لا حدود لها دون ذلك، بل العكس هو ما حدث وما يحدث إلى الآن .. لكن ما علاقة هذا بالثقافة والحضارة في التصور الإسلامي وفي غيره من المذاهب المعاصرة ؟

إن عالم اليوم يشهد أعمالاً بالغة العنف والبشاعة والقسوة، وهي وإن اختلفت في أشكالها وألوانها من حروب مدمرة، وقتل للأبرياء، وغزو للأراضي بالقوة، وحرق للمؤسسات، وتدمير عشوائيّ للأحياء وساكنيها، ونسف للسكان ...الخ هذه كلها تعود لنفس الأسباب : النزاعات الطائفية والعرقية، والتعصب القومي، والولاء الأقليمي، وما يترتب على ذلك من رغبة في الاحتكار والاستغلال، ونزعة إلى الهيمنة وفرض السيطرة على الآخرين .. لكن ما علاقة كل هذا بمفهوم الثقافة والحضارة في التصور الإسلامي وفي غيره من الفلسفات والنظريات ؟

إن غياب وحدة الأسرة «المتخصصة»، وتخلي المرأة عن وظيفتها الأساسية في رعاية الناشئة، وإفراغ طاقتها في «الإنتاج المادي» و «صناعة الأدوات» على حساب «صناعة الإنسان» .. كل ذلك قد أدى إلى غياب البيئة الصالحة التي تنشأ وتُنمّى فيها القيم والأخلاق «الإنسانية» – التي تتمثل في الجيل الجديد – والتي يستحيل أن تنشأ في وحدة أخرى غير وحدة الأسرة «المتخصصة» .. والنتيجة أجيال من الشباب الضائع الحائر الذي يفتقر إلى الحب والحنان والولاء والانتماء، اللهم إلا إلى عصابات القتل، والاغتصاب، والانتحار، بالهيروين أو بالإيدز، أو بغيرهما .. لكن ما علاقة هذا بالثقافة والحضارة في التصور الإسلامي .. وفي غيره ؟

إن غياب المعيار الإلهي الثابت لقيم الحرية، والعدالة والعلم، والمعرفة، والعمل، .. إلخ قد أدى إلى ما يمكن أن يسمى بـ «غرور القوة»، وما يستتبع ذلك من محاولات فرض الهيمنة والسيطرة على مقدرات الشعوب مادياً ومعنوياً .. بقوة السلاح، أو بقوة التآمر الثقافي أو بهما معاً .. لكن ما علاقة هذا بمفهوم الثقافة والحضارة ومقوماتهما في التصور الإسلامي وفي غيره ؟

إن الإجابة عن التساؤلات السابقة وغيرها ستتضح - إن شاء الله - من خلال العرض التالي لمفهوم كل من الثقافة والحضارة ومقوماتهما في التصور الإسلامي، ومقارنتهما بالثقافات أو «الحضارات» المعاصرة.

• الثقافة في التصور الإسلامي •

أصول الثقافة في التصور الإسلامي :

تقوم الثقافة في التصور الإسلامي على قاعدة أساسية هي إفراد الله - سبحانه وتعالى - بالعبودية، ومن ثم إفراده بالحاكمية. وإفراد الله بالعبودية يتمثل في اتخاذ الله وحده إلهاً. وإفراده - سبحانه - بالحاكمية يعني تحكيم شريعة الله في كل مجالات الحياة.

وانطلاقاً من هذه القاعدة، فإن الثقافة في التصور الإسلامي ذات شقين : الأول : الشق المعياري، ويتمثل في شريعة الله، أي : كتاب الله، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. والثاني : الشق التطبيقي ويتمثل في التطبيق العملي الواقعي الصحيح للشق المعياري.

إذن، فالشق المعياري يتمثل في شريعة الله، وشريعة الله تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية. وأهم ما يمثل هذا الجانب - كما يقول الأستاذ سيد قطب - ما يلي :

١ - **أصول الاعتقاد** : كتصور حقيقة الألوهية، وحقيقة الكون : غيبه وشهوده، وحقيقة

الحياة : غيبها وشهودها، وحقيقة الإنسان، والارتباطات بين هذه الحقائق كلها، وتعامل الإنسان معها كلها.

٢ – **أصول الحكم** : ويتمثل في الأوضاع السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والأصول التي تقوم عليها، لتتمثل فيها العبودية الكاملة لله وحده. كما تتمثل في التشريعات القانونية التي تنظم هذه الأوضاع.

٣ – **أصول الأخلاق والسلوك** : وتتمثل في المعايير والقيم والموازين التي تسود المجتمع، ويقوم بها الأشخاص، وتُؤَدَّى بها الأعمال في الحياة الاجتماعية من جميع جوانبها.

٤ – **أصول المعرفة** : وتتمثل في أصول العلم، وفي أصول النشاط الفكري، والتربوي، والفني، والأدبي، جملة وتفصيلاً.[١]

هذه هي مكونات الشريعة الإسلامية على الإجمال . والشريعة الإسلامية بمكوناتها هذه تمثل الشق المعياري للثقافة في التصور الإسلامي. ومعنى أن هذا الشق «معياري» أن كل ما عداه – من المناهج والنظم والتشريعات والقوانين وأنماط السلوك : الفكري والقولي والعملي – الفردي والجمعي – يقاس عليه، لكنه هو لا يقاس على شيء من خارج ذاته. وما ذلك إلا لأنه شق رباني، ثابت، لا يمكن التلقي فيه إلا عن الله.

أما الشق الآخر للثقافة في التصور الإسلامي، فهو الشق التطبيقي، أي التطبيق العملي الواقعي في الحياة للشق المعياري وبمعنى آخر، هو كل أنماط الشعور، والتفكير، والقول، والعمل، والسلوك، التي تأتي تطبيقاً عملياً واقعياً صحيحاً للجانب المعياري.

وعلى هذا، فإن كل المبادىء والقوانين والتشريعات التي تتناقض مع قوانين الشريعة الإسلامية في مصدرها أو في غايتها، لا تعتبر جزءاً من الثقافة الإسلامية. وكل التطبيقات والممارسات التابعة لها لا تدخل في مضمون الثقافة الإسلامية. وكل القوانين والعادات والتقاليد وأنماط التفكير والسلوك والعمل التي تشيع في المجتمعات الإسلامية، لكنها تختلف، أو تتناقض مع مباديء وقوانين الشريعة، لا تعتبر من مكونات الثقافة الإسلامية، ولا تمت لها بأية صلة. بل إن هذه القوانين والعادات والتقاليد تعد من عوامل محاربة هذه الثقافة.

مفهوم الثقافة في التصور الإسلامي :

وبناءاً على ما سبق يمكن تعريف الثقافة في التصور الإسلامي بأنها شريعة الله الشاملة لأصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول المعرفة، وأصول الأخلاق والسلوك، وكل التشريعات والنظم والقوانين التي تخضع لها، وجميع أشكال التطبيق العملي الواقعي، وأنماط السلوك الفردي والجمعي، التي تتسق معها نصاً وروحاً.

خصائص الثقافة في التصور الإسلامي :

والثقافة الإسلامية بهذا المفهوم، هي ثقافة ربانية، تعتمد على الشريعة المتمثلة في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وهي من هذا المنطلق ثقافة عالمية إنسانية، لا تحدها الحدود الجغرافية أو الخرائط السياسية، أو تخوم الأرض، وإنما حدودها هي حدود فكرتها. فالإنسان المسلم والجماعة المسلمة يجب أن تمارس حياتها، وأن توجه حركتها ونشاطها وَفْقاً لمنهج الله، في كل مكان، وفي كل زمان.

إن الجانب المعياري في هذه الثقافة، وهو جانب الشريعة، جانب إلهي ثابت، يصف ما يجب أن تكون عليه الحياة على الأرض؛ بمن عليها وما عليها؛ ولذلك فهو جانب مطلق ومُلزِم. أما جانبها التطبيقي العملي، فهو لازم لزوماً حتمياً للجانب المعياري، وإن تغيرت صوره وأشكاله – وهي لا بد أن تتغير – بتغير الزمان والمكان، ولكن في ضوء الموجهات المعيارية، وفي نطاق محورها.

والثقافة الإسلامية – بالمفهوم السابق وبالاضافة إلى ما سبق – تؤكد الصلة الدائمة بين المسلم وربه؛ وذلك من خلال تمرسه بها يومياً. وهي ثقافة عابدة؛ لأنها تجعل الإنسان يفرد ربَّه بالعبودية، ويخصه وحده بالحاكمية. ولأنها ثقافة عابدة تفرد الله بالعبودية، ومن ثم، بالحاكمية، فهي ثقافة حرة؛ لأنها تحرر الإنسان من العبودية لغير الله تعالى.

وهي أيضا ثقافةَ عادلة، حيث إنها ربانية وعالمية وليست قومية ولا محلية ولا إقليمية، ومن ثم – فهي تكره الاحتكار والاستغلال والظلم في كل زمان، وفي كل مكان، وفي جميع أنماط السلوك الإنساني، حتى لو كان هذا السلوك صادراً من الأنبياء : ﴿**يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب**﴾ (صٓ : ٣٨)، وحتى لو كان مع

الأعداء : ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾ (المائدة : ٨)

وهي ثقافة متعادلة : فيها التوازن بين ما يدركه الإنسان فيسلم به، وبين ما يتلقاه، فيبحث عن علله وبراهينه وغاياته، ويفكر في مقتضياته العملية، وتطبيقاته في حياته الواقعية. وفيها التوازن بين طلاقة المشيئة الإلهية، وثبات السنن الكونية. وفيها التوازن بين مجال المشيئة الإلهية الطليقة، ومجال المشيئة الإنسانية المحدودة. وفيها التوازن بين عبودية الإنسان المطلقة لله، وبين مقام الإنسان الكريم في الكون. وفيها التوازن في مصادر المعرفة بين التلقي من الوحي والنص، والتلقي من الكون والحياة، وفيها التوازن بين حاجات الإنسان الروحية وبين حاجاته المادية والاجتماعية.[٢]

يقول الأستاذ محمد أسد : إن الثقافة التي لا تستطيع أن تقيم توازناً بين حاجات الإنسان الجسمانية والاجتماعية وبين أشواقه الروحية، لا تستطيع – مهما بلغت من تقدم – أن تتغلب على استعداد الإنسان الأحمق للسقوط فريسة لأي هتاف عدائي، أو نداء للحرب. وإذا فقدت الثقافة توازنها، فإنها تصبح صورة قاسية من صور القلق والحيرة الذهنية، والتمزق النفسي، وفقدان الهدف الحقيقي للحياة.[٣]

والثقافة الإسلامية بهذا المفهوم وبهذه الخصائص، تختلف في مصدرها وفي غايتها عن الثقافات البشرية الأخرى اختلافاً بيِّناً. فالثقافات البشرية عموماً، والغربية منها على وجه الخصوص، تُعرَّفُ لدى بعض علماء الغرب بأنها «الأسلوب الكلي لحياة الجماعة». وهذا التعريف للثقافة يشمل جميع أنماط التفكير والعمل والسلوك المعرفي والوجداني والحركي. فطريقة تفكير الجماعة، وطريقتهم في العمل، وأساليبهم في التعليم والتعلم، وطرقهم في التعامل، ومعتقداتهم وقيمهم ونظمهم وحتى الطرق التي يأكلون ويشربون بها، والكيفية التي يمشي الناس بها في الطرقات أو يقودون بها سياراتهم ... إلى آخره – كل هذه أنماط ثقافية، تختلف باختلاف المجتمعات، وباختلاف الفلسفات والنظريات التي تغذي هذه الثقافات، وتوجه أنماط السلوك فيها.

وهذه الثقافات وصفية؛ أي أنها تصف الأسلوب الكلي لحياة الجماعة في زمن معين. وهي متغيرة في جانبيها : الاعتقادي الفلسفي، والسلوكي الواقعي، ولكن مع اختلاف في النسبة فقط. وليس هناك التزام مطلق بين الجانبين وهي بحكم بشريتها في المصدر، قومية وإقليمية

وشعوبية. كما أنها ثقافات مفروضة؛ حيث إن القوى أو الطبقات الاجتماعية القوية، هي التي تنجح في فرض ثقافتها عن طريق وسائل الإعلام والإعلان، والمناهج التربوية، والمؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تشرع للمجتمع، وتنظم حركة نشاطه.

والجدول القادم يعقد موازنة موجزة بين خصائص الثقافة الإسلامية، وخصائص الثقافات الأخرى :

خصائص الثقافة الإسلامية	خصائص الثقافات الأخرى
١ – ربانية : مصدرها القرآن والسنة	١ – بشرية : مصدرها الفلسفات والنظريات الوضعية.
٢ – عالمية، وإنسانية	٢ – قومية، وإقليمية، وشعوبية[٤]
٣ – جانبها المعياري ثابت. وجانبها التطبيقي الواقعي لازم لزوماً مطلقاً للجانب المعياري، وإن تغيرت صور هذا الجانب التطبيقي وأشكاله.	٣ – جانبها المعياري متغير نسبياً. وجانبها التطبيقي متغير دائماً، وغير ملتزم التزاماً كلياً أو مطلقاً بالجانب المعياري.
٤ – يجب أن تتغير وتتطور الأشكال والصور الثقافية، ولكن في ضوء الموجِّهات المعيارية وحول محورها.	٤ – لا حد لتغير الأشكال والصور الثقافية، مع غياب المعايير والقيم الإنسانية التي توجهها.
٥ – تعقد الصلة الدائمة بين الإنسان وربه، فيفرد الإنسان ربَّه بالعبودية ومن ثم، بالحاكمية.	٥ – تُعَبِّدُ العبادَ للعباد.
٦ – ثقافة حرة؛ حيث إنها تحرر الإنسان من العبودية لغير الله.	٦ – ثقافات مفروضة بواسطة الطبقات أو الجماعات المسيطرة اقتصادياً وسياسياً.
٧ – ثقافة متوازنة : فيها توازن بين الغيب والشهادة، وبين الروح والمادة.	٧ – تفتقد التوازن.
٨ – ثقافة عادلة، حيث إنها ثقافة ربانية وعالمية، ليست قومية ولا إقليمية، فهي تكره الاحتكار والاستغلال والظلم في كل زمان وفي كل مكان، وفي جميع أنماط السلوك.	٨ – لأنها ثقافة بشرية، فهي قومية وشعوبية، تقوم على الاحتكار والاستغلال والظلم.

أسس التغير الثقافي في الإسلام :

يقوم التصور الإسلامي السابق للثقافة على أساسين هامين : **الأساس الأول** أن الثقافة ليست تراثاً إنسانياً لا وطن له ولا جنس ولا دين، إلا فيما يتعلق بالعلوم البحتة[5] وتطبيقاتها العملية فقط، ودون تجاوز لهذه المنطقة من المعرفة إلى التفسيرات الفلسفية لنتائج هذه العلوم، ولا إلى التفسيرات الفلسفية للإنسان ونشاطه وتاريخه، ولا إلى الفنون والآداب والتعبيرات الشعورية جميعاً.

والأساس الثاني لتصور الإسلام للثقافة – كما يقول الأستاذ سيد قطب – «هو عدم فصل العلم» عن صاحبه فيما يختص بكل العلوم المتعلقة بمقومات التصور، المؤثرة في نظرة الإنسان إلى الوجود، والحياة، والنشاط الإنساني، والأوضاع، والقيم، والموازين، والتقاليد، والعادات، وسائر ما يتعلق بحياة الكائن الإنساني من هذه النواحي ...»[6]

إن الإسلام يعتبر – فيما عدا العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية – أن هناك نوعين من الثقافة : الثقافة الإسلامية، القائمة على أساس التصور الإسلامي – كما سبق أن بينا –؛ والثقافة البشرية القائمة على أساس فلسفات ومناهج شتى، ترجع كلها إلى قاعدة واحدة، ومصدر واحد، هو العقل البشري، والفكر البشري، الذي لا يخضع في حكمه إلى ميزان الله.

فما موقف الإسلام – إذن – من تأثر الثقافة الإسلامية بالثقافات الأخرى ؟ لقد بنى الإسلام موقفه فيما يتصل بالتأثر الثقافي والتغير الثقافي على الأساسين السابقين.

فالتغير الثقافي قد ينبع من داخل الثقافة نفسها، وقد يكون وافداً عليها من خارجها. فإذا كان التغير نابعاً من داخل الثقافة، ومُوجَّهاً بمعاييرها فإنه لا توجد مشكلة. لكن المشكلة توجد عندما يكون التغير وافداً عليها من خارجها. وهنا نجد أن الثقافة الإسلامية تقبل المتغيرات المتصلة بالعلوم والمعارف البحتة والتطبيقات المتصلة بها الوافدة من الخارج، مع الحذر مما يكون قد علق بها من التفسيرات الفلسفية.

إن الثقافة الإسلامية : ثقافة ربانية، وهي – لذلك – إنسانية، وعالمية، فيها ما يستوعب النشاط البشري كله؛ لأن فيها من المناهج والقواعد والخصائص ما يكفل نمو هذا النشاط وحيويته. ولقد ساد المسلمون، وكانوا أساتذة العالم عندما كان سلوكهم موجَّهاً بأصول ثقافتهم، وكانت المتغيرات والمبتكرات الثقافية في العالم نابعة منهم.

إنه ليس بخاف الآن أن الاتجاه التجريبي الذي قامت عليه الحضارة الصناعية الأوربية الحاضرة قد نشأ ابتداء في الجامعات الإسلامية، مستمداً أصوله من التصور الإسلامي وتوجيهاته إلى الكون وطبيعته الواقعية، ومدخراته وأقواته. يقول بريفولت في كتابه «Making of Humanity» : «إن ما يدين به علمنا لعلم (العرب)[٧] ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة فحسب، إنه مدين له بوجوده نفسه».[٨]

لكن الذي حدث بعد ذلك أن أوربا قد استقلت بهذا المنهج، ثم أخذت في عصر النهضة تُنمّيه وتُرقّيه، بينما كان قد تُرك وهُجر نهائيا في العالم الإسلامي؛ بسبب بُعد هذا العالم تدريجياً عن عقيدته وتصوره الأساسي، بفعل عوامل كامنة في محيطه، وبفعل الكيد والهجوم الصهيوني والصليبي عليه من خارجه.

«ثم قطعت أوربا بين المنهج الذي اقتبسته وبين أصوله الاعتقادية الإسلامية، وشردت به نهائيا بعيداً عن الله؛ في أثناء شرودها عن الكنيسة التي كانت تستطيل على الناس – بغياً وعدواً – باسم الله !»[٩]

ومنذ ذلك الحين أصبح نتاج الفكر الأوربي في جملته شيئا آخر ذا طبيعة مختلفة من أساسها عن مقومات الدين عامة، ومقومات التصور الإسلامي خاصة.

ولذلك فإنه يجب على المسلم ألاّ يأخذ إلاّ من المصدر الرباني، وألاّ يرجع إلاَّ إلى أصول هذا المصدر. وأن يعتمد في ذلك على نفسه إن استطاع، وإلا فلا يأخذ إلا عن مسلم تقي، يوثق في دينه وتقواه.

إن الأشكال والصور العملية والتطبيقية للثقافة الإسلامية تتغير ويجب أن تتغير – من آن لآخر ومن مكان لآخر. وتخضع عملية التغير الثقافي – في كمها وكيفها – لمدى تمسك المجتمع بالقيم والمبادىء الأصيلة فيه. فالمجتمع الذي يؤمن باجتماعية القيم والنظم، واجتماعية الثقافة : عمومياتها وخصوصياتها ومتغيراتها، تجتاحه رياح التغير السريع المتلاحق، ويظل الإنسان فيه يلهث وراء المتغيرات، ولا يكاد يستقر إلى قرار. أما المجتمع الإسلامي الذي تقوم معايير الثقافة فيه على مجموعة النظم والقيم والأصول الإلهية الثابتة، فإنه عادة ما يتغير بسهولة، ودون مشقة، ودون انتقال من الضد إلى الضد، ومن النقيض إلى النقيض؛ لأن التغير يحدث وَفْقاً لمجموعة من النظم والقيم الإلهية الخالدة، التي وضعها الله لترقية حياة الإنسان في كل زمان ومكان.

والمتغيرات هي كل الأفكار والمبتكرات أو المخترعات الجديدة على المجتمع سواء كانت نابعة من داخل المجتمع أم كانت وافدة عليه من الخارج. وهذه المتغيرات تأخذ فترة اختبار، تطول أو تقصر، تبعاً لمدى أهميتها وحساسيتها. وهي تظل طوال فترة الاختبار في حالة قلق وتردد وحيرة. فإن ثبت أن ليس وراءها فلسفة ما، أو نظرة مغايرة لتصور الإسلام للوجود والكون، وتفسيره للسلوك الإنساني، ومفهومه لوظيفة الإنسان في الأرض، قُبِلت وصارت جزئية من جزئيات الثقافة الإسلامية. أما إذا اختلفت أو تناقضت مع منهج الإسلام، أو مع أية جزئية من جزئياته، فإنها تُرفض وتُنبذ إلى أن تضمر وتموت.

وهذه المتغيرات هامة جداً، وخطرة جداً في مفهوم منهج التربية الإسلامية. أما أنها هامة جداً؛ فلأنها الباب المفتوح لترقية عمارة الأرض وفق منهج الله. فالابتكارات والاختراعات - مثلا - من أهم وسائل رقي الحياة على وجه الأرض، وذلك إذا ما استخدمت نتائجها في خير الإنسان والبشرية جميعاً. لكن المتغيرات خطرة جداً أيضا؛ لأن المسلمين إذا لم يكونوا واعين بها، وبالفلسفات والنظريات الكامنة خلفها، وبمدى اتفاقها أو تناقضها مع أصول الإسلام نصاً وروحاً، وإذا لم يكونوا قادرين على فهم وتحليل وتفسير وتقويم المتغيرات وفقاً للمفهومات الإسلامية، فإنها تحيد بهم لا محالة عن منهج الله، كما حدث في القرنين الماضيين.

وهنا تكمن القيمة الحقيقية لمنهج التربية الإسلامية الذي يُعدُّ الإنسان المسلم كي يكون قادراً على النظر إلى الكون كله على أنه كتاب مفتوح ينهل منه، ويستعين بكل ما يساعده فيه على تحقيق غايته الكبرى، وهي عبادة الله، والقيام بحق استخلاف الله له في الأرض؛ بعمارتها واستغلال طاقاتها ومدخراتها، وترقية الحياة فيها بالإبداع المادي، والاستمتاع بزينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق.

وبعد، فهل بعد ذلك يمكن أن يوصم الإسلام بأنه ليست له ثقافة خاصة، أو أن ثقافته إغريقية في أساسها ؟!



• الحضارة في التصور الإسلامي •

مفهوم الحضارة في التصور الإسلامي :

عندما يكون الجانب التطبيقي في الثقافة الإسلامية ترجمة عملية وواقعية صحيحة للجانب المعياري فيها، مع استخدام كل معطيات الإنسان والزمان والمكان .. تكون الحضارة. إذن فالحضارة هي عمارة الأرض وترقية الحياة على ظهرها : إنسانياً، وخلقياً، وعلمياً، وأدبياً، وفنياً، واجتماعياً، وفق منهج الله وشريعته.

وبناء على هذا المفهوم، فإن «المجتمع الإسلامي» – وهو المجتمع الذي يطبق شريعة الله في كل جوانب الحياة – هو وحده «المجتمع المتحضر». أما المجتمعات الأخرى التي تنكر وجود اللهْ أصلاً، أو تجعل له ملكوت السماوات وتعزله عن ملكوت الأرض، أو لا تطبق شريعته في نظام الحياة ولا تُحَكِّم منهجه في حياة البشر، فهذه كلها مجتمعات جاهلية أو متخلفة[١٠] لأنها لا تَدْخُل في دين الله الذي حدده – سبحانه – في قوله : ﴿ **إن الحكم إلا لله، أمر ألا تعبدوا إلاَّ إيَّاه .. ذلك الدين القيم**﴾. (يوسف : ٤).

وقد أقسم سبحانه وتعالى بنفسه – كما يقول ابن القيم – على نفي الإيمان عن العباد حتى يُحَكِّمُوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل ما شجر بينهم من الدقيق والجليل، ولم يكتف منهم بذلك حتى يسلموا تسليماً :[١١] ﴿ **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً** ﴾ (النساء : ٦٥).

إن من أبرز سمات الحضارة في التصور الإسلامي هي – كما يقول الأستاذ محمد أسد – «ذاتية الحضارة الإسلامية».[١٢] فالحضارة الإسلامية ليست ثمرة تقاليد متوارثة، ولا نتيجة تطورات وتيارات فكرية آتية من الماضي، وإنما هي انبعاث ذاتي مباشر من القرآن الكريم، ومن سنة الرسول عليه الصلاة والسلام، ومن تطبيقهما تطبيقاً عملياً صحيحاً في واقع الحياة.

أصول الحضارة في التصور الإسلامي :

فالحضارة الإسلامية – كما يقول الأستاذ سيد قطب – : يمكن أن تتخذ أشكالاً متنوعة في تركيبها المادي والتشكيلي، لكن الأصول والقيم التي تقوم عليها ثابتة؛ لأنها هي مقومات هذه الحضارة. وهذه الأصول والمقومات هي :

١ – أن تكون الحاكمية العليا في المجتمع لشريعة الله.

٢ - أن تكون آصرة التجمع الأساسية في المجتمع هي العقيدة.
٣ - أن تكون إنسانية الإنسان هي القيمة العليا في المجتمع.
٤ - أن تكون الأسرة هي قاعدة البناء الاجتماعي.
٥ - أن يقوم الإنسان بالخلافة في الأرض على أساس الإحسان في العمل.

ونتناول هذه الأصول بشيء من التفصيل فيما يلي :

الأصل الأول : هو أن تكون الحاكمية في المجتمع لله؛ وبذلك يتحرر الإنسان فيه من العبودية لغير الله. «فحين تكون الحاكمية العليا في المجتمع لله وحده - متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية - تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر، وتكون هذه هي «الحضارة الإنسانية»، لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي الكامل للإنسان، ومن الكرامة المطلقة لكل فرد في المجتمع .. ولا حرية - في الحقيقة - ولا كرامة للإنسان - ممثلاً في كل فرد من أفراده - في مجتمع بعضه أرباب يشرعون وبعضه عبيد يطيعون !»(١٣)

إن الشعور بالحرية والكرامة هو الحالة الدائمة التي ينبغي أن يكون عليها المؤمن في تصوره وتقديره للأشياء والأحداث والقيم والأشخاص. وإفراد الله بالعبودية، ومن ثم - إفراده بالحاكمية يؤدي إلى الشعور بالاستعلاء، وهو شعور «يجب أن تستقر عليه نفس المؤمن إزاء كل شيء، وكل وضع، وكل قيمة، وكل أحد، الاستعلاء بالإيمان وقيمه على جميع القيم المنبثقة من أصل غير أصل الإيمان»(١٤)

لقد تمثل الشعور بالاستعلاء .. استعلاء الإيمان في موقف ربعى بن عامر عندما أرسله سعد بن أبي وقاص قبل موقعة القادسية رسولاً إلى رستم قائد الجيوش الفارسية وأميرها فدخل عليه، وقد جلس على سرير من ذهب، في مجلس مزين بالنمارق والزرابي، وكان رستم يتلألأ في تاجه ويواقيته الثمينة، دخل ربعى بثياب صفيقة، وترس، وفرس قصيرة، ولم يزل راكبها حتى داس على طرف البساط، ثم نزل وربطها ببعض تلك الوسائد، وأقبل وعليه سلاحه، فقالوا له : ضع سلاحك، فقال : إني لم آتكم، وإنما جئتكم حين دعوتموني، فإن تركتموني هكذا وإلا رجعت. فقال رستم : ائذنوا له، فأقبل يتوكأ على رمحه فوق النمارق فخرق عامتها. «فقال له رستم : ما جاء بكم ؟ فقال : الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»(١٥)

إن هذا الشعور، الشعور بالحرية والكرامة، أو «استعلاء الإيمان»، لا يتأتي إلا حين تكون

العبودية في المجتمع لله وحده، - ومنَ ثم - تكون الحاكمية فيه لله وحده .. عندئذ - فقط - يكون هذا المجتمع متحضراً.

أما المجتمع الذي تكون الحاكمية فيه لغير الله؛ فهو مجتمع جاهلي متخلف؛ إذ لا حرية حقيقية، ولا كرامة حقيقية للإنسان فيه؛ لأن بعضه أرباب يُشرِّعُون، وغالبيته عبيد يطيعون.

ويؤكد هذا المعنى الدكتور يوسف العش في بحثه عن روح الحضارة الإسلامية، إذ يقول : إن أبرز اختلاف بين مفهوم الحضارة في الفكر الإسلامي ومفهومها في الفكر الغربي يقوم على تفسير «التقدم». «فالغرب يرى التقدم مادياً خالصاً بينما يرى الإسلام أن التقدم معنوي ومادي، وأنه إنساني أصلاً، وتوحيدي أساساً. فكل تقدم في مفهوم الإسلام يجب أن يقوم على التحرر من عبوذية غير الله، ومن عبادة ما سوى الله، فلا يؤمن بسلطان غير سلطانه. والأصل في الوحدانية هو التحرر من عبودية غير الله، ومن كل سلطان غير سلطان الله».(١٦)

الأصل الثاني : هو أن تمثل العقيدة رابطة التجمع الأساسية في المجتمع. وبذلك أيضا يكون المجتمع الإسلامي هو المجتمع الوحيد المتحضر؛ لأن العقيدة - وحدها - تمثل رابطة التجمع الأساسية فيه. فالعقيدة هي الجنسية التي تجمع بين الأبيض والأسود، والأحمر والأصفر، والعربي والفارسي، والرومي والحبشي. فسائر أجناس الأرض يجتمعون في أمة واحدة، ربها واحد هو الله، ومنهجها واحد لأنه من الله، والأتقى فيها هو الأكرم عند الله. وبذلك فإن جنسية المسلم هي عقيدته التي تجعله عضواً في «الأمة الإسلامية».

والعقيدة هي الوطن؛ فلا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله، فتقوم الروابط بينه وبين سكانه على أساس الارتباط في الله. إذن فالارتباط على أساس العقيدة هو الذي يجعل المسلم عضوا - أيضاً - في «دار الإسلام».

إنه لا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله فتصل الوشيجة بينه وبين أهله في الله. إنه على أساس من العقيدة، طرد الإسلام أبا لهب - عم الرسول العربي، القرشي الهاشمي - من «الجنسية الإسلامية» - كما يقول الشيخ علي الطنطاوي - بل وجعل سبَّه عبادة، وشتمه صلاة : ﴿**تبت يدا أبي لهب وتب**﴾ . وعلى العكس من ذلك نجد الرسول - عليه الصلاة والسلام - يضم عبداً فارسياً، غير عربي - لا إلى الإسلام فقط، بل إلى بيت النبوة، فيقول : «سلمان من أهل البيت».(١٧)

وعلى أساس العقيدة يفرق الإسلام بين نوح ولوط وامرأتيهما : ﴿**ضرب الله مثلا للذين**

كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما، فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً، وقيل ادخلا النار مع الداخلين﴾ (التحريم : ١٠).

والعكس يحدث مع امرأة فرعون :

﴿وضرب الله مثلاً للذين آمنوا امرأة فرعون إذ قالت : ربِّ ابْنِ لي عندك بيتاً في الجنة، ونجِّني من فرعون وعمله، ونجِّني من القوم الظالمين﴾ (التحريم : ١١).

أما وشائج اللحم والدم والأرض والطين، كالجنس واللون، والقومية والقرابة، والإقليمية .. الخ فإن الإسلام يرفع الإنسان عن مستواها. والرسول – عليه الصلاة والسلام – يقول للمهاجرين والأنصار : «دعوها فإنها منتنة».

إذن، فالآصرة واحدة وهي «العقيدة»، إذا انعقدت فالمسلم عضو في «الأمة الإسلامية»، وعضو في «دار الإسلام»، والمؤمنون كلهم «إخوة»، ولو لم يجمعهم نسب ولا صهر : «إنما المؤمنون إخوة .. بالتوكيد والقصر. ولا ولاية لأحد عليهم من خارجهم، بل بعضهم أولياء بعض : **﴿ إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، والذين آووا ونصروا بعضهم أولياء بعض ﴾** (الأنفال : ٧٢).

إن التاريخ الإسلامي يذكرنا أنه حين انعقدت آصرة العقيدة في نفوس المسلمين، تحطمت الهجمات الصليبية عليهم. فالقواد الذين نسوا وشائج اللحم والدم والأرض والقوم قادوا المسلمين إلى النصر، ومنهم صلاح الدين وتوران شاه والظاهر بيبرس وسيف الدين قطز وغيرهم وغيرهم. إن هذه القيادات نسيت القوم والأرض وتمسكت بالعقيدة، فانتصرت تحت راية «لا إله إلا الله».

ولآصرة التجمع الأساسية في المجتمع الإسلامي حكمة «ربانية» بالغة، ومن ثم، فهي «عقلية» و «علمية» ! يقول الأستاذ سيد قطب : حين تكون آصرة التجمع الأساسية في مجتمع ما هي العقيدة والتصور والفكرة ومنهج الحياة، يكون ذلك ممثلاً لأعلى ما في إنسانية الإنسان من خصائص. أما حين تكون آصرة التجمع في مجتمع هي الجنس واللون والقوم والأرض .. وما إلى ذلك من روابط، فإن هذه الروابط كلها لا تمثل الخصائص العليا للإنسان، وذلك لسببين حاسمين : السبب الأول هو أن الإنسان يبقى إنساناً بعد الجنس واللون والقوم والأرض، لكنه لا يبقى إنساناً بعد العقيدة، والفكرة، وحرية الإرادة ![١٨]

والسبب الثاني هو أن الانسان يملك بمحض إرادته الحرة – أن يغير عقيدته وتصوره وفكره، ومنهج حياته – فهذه مزايا شخصية يستطيع من شاء اكتسابها – كما يقول الشيخ علي

الطنطاوي[١٩] ولكنه لا يملك أن يغير لونه ولا جنسه، كما أنه لا يملك أن يحدد مولده في قوم ولا في أرض.

والخلاصة أن «المجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر يتعلق بارادتهم الحرة واختيارهم الذاتي هو المجتمع المتحضر .. أما المجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر خارج عن إرادتهم الإنسانية، فهو المجتمع المتخلف ... أو بالمصطلح الإسلامي ... هو «المجتمع الجاهلي» !»[٢٠]

وإذا ما طبقنا هذه القاعدة على النظام في المجتمع نجد ما يلي :

بالنسبة للرأسمالية، لقد أقامت المجتمعات الرأسمالية امبراطوريات على أساس قومي، وجنسي، وجغرافي، فكانت النتيجة أن ساد الاحتكار والاستغلال والإذلال لإنسانية الإنسان على يد الامبراطوريات القديمة والحديثة.

أما الشيوعية فإنها ترمي إلى إقامة مجتمع على أساس روابط أخرى تتخطى حواجز الجنس والقوم والأرض واللون واللغة، لكنها لم تحاول أن تقيمه على قاعدة «إلٰهية»، أو حتى «إنسانية» عامة، بل بدلاً من ذلك تحاول إقامته على قاعدة طبقة «البروليتاريا»، فجاءت صورة هذا التجمع وجهاً آخر للتجمع الروماني القديم الذي كان يقوم على قاعدة طبقة «الأشراف». والنتيجة أن هذا التجمع لا يبرز إلا أسوأ ما في الكائن الإنساني، وهو الحقد الأسود على سائر الطبقات الأخرى، بينما اختفت إرادة الإنسان في التغير وحريته في عمارة الأرض وترقية الحياة على وجهها.

والوضع في الإسلام على العكس من ذلك تماما. فلقد كان من النتائج الباهرة لإقامة المجتمع على آصرة العقيدة القائمة على الإرادة الحرة والاختيار الحر للإنسان، – أن أصبح المجتمع المسلم مجتمعاً مفتوحاً لجميع الأجناس والأقوام والألوان واللغات، فانصهرت في بوتقته خصائص الأجناس البشرية وكفاياتها وطاقاتها، وأخرجت حضارة إنسانية رائعة، تحوي خلاصة الطاقات البشرية في زمانها مجتمعة. « ولم تكن هذه الحضارة الضخمة يوماً ما «عربية»، وإنما كانت دائما «إسلامية» ولم تكن يوماً ما «قومية»، إنما كانت دائماً «عقيدية».[٢١]

الأصل الثالث : من أصول ومقومات الحضارة الإسلامية هو أن تكون «إنسانية» الإنسان هي القيمة العليا في المجتمع، وأن تكون الخصائص «الإنسانية» فيه هي موضع التكريم والاعتبار، فعندئذ يكون المجتمع متحضراً. أما «حين تكون «المادة» – في أية صورة – هي القيمة العليا .. سواء في صورة «النظرية» كما في التفسير الماركسي للتاريخ ! أو في صورة الإنتاج المادي كما في .. سائر المجتمعات التي تعتبر الإنتاج المادي قيمة تُهدر في سبيلها القيم والخصائص

الإنسانية .. فإن هذا المجتمع يكون مجتمعا متخلفاً»[٢٢] مهما بلغت درجة تقدمه العلمي والاقتصادي والصناعي.

لكن المجتمع المتحضر الإسلامي لا يحتقر المادة - كما يقول الأستاذ سيد قطب -، «ولكنه فقط لا يعتبرها القيمة العليا التي تهدر في سبيلها خصائص «الإنسان» ومقوماته ! .. وتهدر من أجلها حرية الفرد وكرامته. وتهدر فيها قاعدة «الأسرة» ومقوماتها، وتهدر فيها أخلاق المجتمع وحرماته ... إلى آخر ما تهدره المجتمعات الجاهلية من القيم العليا والفضائل والحرمات لتحقيق الوفرة في الإنتاج المادي»[٢٣].

إن المجتمع المتحضر هو الذي تكون «القيم الإنسانية» و «الأخلاق الإنسانية» التي تقوم عليها، هي السائدة فيه. وهذه القيم هي التي تنمي خصائص إنسانية الانسان، وهي التي تميزه عن غيره من المخلوقات. وهذه القيم في المجتمع الإسلامي ثابتة، وليست متغيرة كما هو الحال عند التطوريين وأصحاب التفسير المادي للتاريخ. فهي ليست وليدة البيئة، ولا مختلفة باختلاف البيئات الزراعية والصناعية والرأسمالية والاشتراكية ...الخ، وإنما هي قيم إنسانية ذات ميزان ثابت، وهي مقررة في الشريعة الإسلامية منذ جاءت، وما على الإنسان إلا أن يمضي في بنائها وصيانتها في كل المجتمعات التي يقيمها : حضرية كانت أم بدوية، صناعية كانت أم زراعية، فالمهم - في كل الأحوال - هو الارتقاء صعداً بالخصائص الإنسانية وحراستها من النكسة إلى الحيوانية التي تؤدي إلى التخلف أو الجاهلية.

إن الحضارة الإسلامية تقوم بهذه القيم وبهذه الأخلاق في كل مكان وفي كل بيئة. أما أشكالها وصورها المادية فهي كثيرة ومتنوعة؛ لأنها في كل بيئة تستخدم المقدرات والمعطيات الموجودة بها فعلاً، وتنميها وفقا لميزان الله الثابت، وقيم الإنسان المقررة في شريعة الله.

فالإسلام حين يدخل المجتمعات البدائية ينشيء الحضارة المناسبة لهذا المجتمع. حيث ينتقل الناس من عبادة غير الله إلى عبادة الله وحده، وتكتسي أجسامهم العارية وفقا لتوجيه الله، وينتقلون من الخمول والبلادة إلى النشاط والعمل الموجه لاستغلال كنوز الأرض وخيراتها، ويخرجون من طور القبيلة أو العشيرة إلى طور «الأمة الإسلامية»، ومن وشيجة الأرض والطين إلى وشيجة العقيدة والدين، ومن طور الأمية والجهل إلى طور العلم وإعمال العقل. هذه هي الحضارة الخاصة بهم.

وحين يدخل المجتمعات المتقدمة صناعياً أو زراعياً أو غير ذلك، فإنه يستخدم كل ما لديها من معطيات، ويقيم حضارة هذه المجتمعات مستفيداً مما لديها.
وهكذا يقيم المجتمع الإسلامي أشكالاً مختلفة ومتنوعة من الحضارات بناء على قيمه الثابتة، وأصوله المستقلة، بحيث يبقى للمجتمع طابعه الخاص، وميزته الفريدة النابعة من أصله الرباني، وصبغته الإنسانية.[٢٤]

إن هذه «الصبغة الإنسانية» النابعة من العقيدة الإسلامية هي التي تفسر لنا اجتياح الإسلام لفكر الامبراطوريات التي فتحها، وثقافاتها، وعاداتها وتقاليدها، وصياغتها صياغة جديدة، حتى لكأن الثقافات والموروثات المعمرة التي كانت بها لم تكن - كما يقول الأستاذ أنور الجندي.[٢٥]

إن أهم خصائص الحضارة الإسلامية على الإطلاق هي إيصال العقيدة الإسلامية والقيم الإنسانية النابعة منها بالنظام الاجتماعي القائم عليها. فالفصل بينهما يؤدي إلى سقوط الأخلاق، الذي يؤدي - بدوره - إلى تحلل النسيج الاجتماعي، وضعفه .. وموته، مهما كانت القوة الاقتصادية أو العسكرية السائدة في هذا المجتمع.

إن التخلف الحقيقي - في مفهوم المجتمع المتحضر الإسلامي - هو تحويل منجزات العلم الهائلة إلى قوى باغية للتدمير والتسلط. وتسخير إمكانيات العلم غير المحدودة في نشر الفوضى والعادات غير الأخلاقية، بدلا من استخدامها في إعلاء القيم الإنسانية، وفي خدمة الإنسان دون بغي أو ظلم أو تحكم أو إبادة.

إن مهمة العلم - في مفهوم المجتمع المتحضر الإسلامي - ليست قهر الطبيعة أو الانتصار عليها، بل التلطف مع الطبيعة، والجد في اكتشاف قوانين الله فيها؛ فالطبيعة ما خلقها الله لتقهر، بل لاستخراج خيراتها ومكنوناتها التي أودعها الله فيها، وجعلها مسخرة لخدمة الإنسان، المسخَّر له الأرض وما فيها، والمحسوب حسابه في تصميم هذا الكون قبل أن يكون : ﴿ **وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه** ﴾ (الجاثية : ١٣)، ﴿ **وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون** ﴾ (النحل : ١٥)، ﴿ **ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض، والفلك تجري في البحر بأمره، ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه ؟ إن الله بالناس لرؤوف رحيم** ﴾ (الحج : ٦٥).

الأصل الرابع : هو أن تكون «الأسرة» هي قاعدة البناء الاجتماعي، وأن تقوم على أساس

«التخصص» بين الزوجين في العمل، وأن تكون رعاية الجيل الناشيء هي أهم وظائف الأسرة. فالمجتمع الذي هذا شأنه هو المجتمع المتحضر .. ذلك أن الأسرة على هذا النحو – في ظل المنهج الإسلامي – كما يقول الأستاذ سيد قطب – «تكون هي البيئة التي تنشأ وتُنَمَّى فيها القيم والأخلاق «الإنسانية» – ممثلة في الجيل الناشيء، والتي يستحيل أن تنشأ في وحدة أخرى غير وحدة الأسرة. فأما حين تكون العلاقات الجنسية (الحرة كما يسمونها) والنسل (غير الشرعي) هو قاعدة المجتمع .. حين تقوم العلاقات بين الجنسين على أساس الهوى والنزوة والانفعال، لا على أساس الواجب والتخصص الوظيفي في الأسرة .. حين تصبح وظيفة المرأة هي الزينة والغواية والفتنة .. وحين تتخلى المرأة عن وظيفتها الأساسية في رعاية الجيل الجديد، وتُؤْثر هي – أو يُؤْثر لها المجتمع – [أن تكون عاملة في أي مكان، بالنهار أو بالليل] .. حين تنفق طاقتها في «الإنتاج المادي» و «صناعة الأدوات»، ولا تنفقها في «صناعة الإنسانية» ! لأن الانتاج المادي يومئذ أغلى وأعز وأكرم من «الإنتاج الإنساني»، عندئذ يكون هذا هو «التخلف الحضاري» بالقياس الإنساني .. أو تكون هي الجاهلية بالمصطلح الإسلامي !»(٢٦)

إذن فالتخصص الوظيفي في الأسرة – التي تقوم بـ «صناعة الإنسانية» – هو الأساس في المجتمع المتحضر الإسلامي.

لقد شاءت فطرة الله أن يكون ميدان إنشاء العنصر الإنساني وتنشئته، هو ميدان عمل المرأة بالدرجة الأولى. ويقارن الشيخ محمد متولي الشعراوي بين ميدان عمل المرأة هذا وبين ميدان عمل الرجل خارج البيت. ويرى أن ميدان عمل المرأة أهم وأدق من ميدان عمل الرجل؛ لأن الرجل – بحكم عمله خارج البيت – إنما يتعامل مع «أشياء» هي كلها مسخرة لخدمة الإنسان، الذي هو أكرم ما في الوجود كله. أما المرأة فمهمتها هي التعامل مع هذا المخلوق الراقي، الكريم على الله، وهو الإنسان. تتعامل معه كزوج فيسكن إليها، وتتعامل معه جنيناً في بطنها، ووليداً في حضنها، ورضيعاً تغذيه وتحنو عليه، وطفلاً، وصبياً، وشاباً تربيه وترعاه وتضرب له المثل.(٢٧)

إن ترك المرأة لهذا الميدان الذي هو مجال عملها الرئيسي، – والذي خلقها الله وفطرها لتحسن الأداء فيه – إلى ميدان آخر لهو مأساة بكل المقاييس. يقول الأستاذ عباس محمود العقاد : إن «المجتمع الذي يتزاحم فيه الرجال والنساء على عمل واحد في المصانع والأسواق، لن يكون مجتمعاً صالحاً، مستقيماً على سواء الفطرة، مستجمعاً لأسباب الرضى والاستقرار بين بناته وبنيه؛ لأنه مجتمع يبذر جهوده تبذير السرف والخطل، على غير طائل، ويختل فيه

نظام العمل والسوق، كما يختل فيه نظام الأسرة والبيت.

«فالمرأة لم تزود بالعطف والحنان والرفق بالطفولة، والقدرة على فهمها وإفهامها، والسهر على رعايتها في أطوارها الأولى لتهجر البيت، وتلقي بنفسها في غمار الأسواق والدكاكين .. وسياسة الدولة كلها ليست بأعظم شأناً، ولا بأخطر عاقبة، من سياسة البيت؛ لأنهما عالمان متقابلان : عالم العراك والجهاد، يقابله عالم السكينة والاطمئنان؛ وتدبير الجيل الحاضر، يقابله تدبير الجيل المقبل ... وكلاهما في اللزوم وجلالة الخطر سواء[٢٨]

وإذا كان ميدان المرأة الحقيقي هو البيت بمن فيه وما فيه، فإن تركها لهذا الميدان وخروجها للعمل في المجتمع الخارجي على اتساعه يعد تخريباً للميدان الحقيقي الذي تركته، وللميدان الجديد الذي لم تعد له بالفطرة والاستعداد والدربة. «ولولا مركب النقص، لكان للمرأة فخر بمملكة البيت، وتنشئة (المستقبل) فيه، لا يقل عن فخر الرجل بسياسة (الحاضر)، وحسن القيام على مشكلات المجتمع التي تحتاج إلى الجهد والكفاح. وهي لو رجعت إلى سليقتها، لأحسَّت أن زهوها بالأمومة، أغلى لديها، وألصق بطبعها من الزهو بولاية الحكم ورئاسة الديوان – فليس في العواطف الإنسانية شعور يملأ قلب المرأة، كما يملؤه الشعور بالتوفيق في الزواج، والتوفيق في إنماء البنين الصالحين، والبنات الصالحات ..»[٢٩]

إذن فقضية الأسرة والعلاقات بين الجنسين، قضية حاسمة – كما يقول الأستاذ سيد قطب في تحديد صفة المجتمع ... فالمجتمعات التي تسود فيها النزعات الحيوانية لا يمكن أن تكون مجتمعات متحضرة، مهما تبلغ من التفوق الصناعي والاقتصادي والعلمي[٣٠].

إن هذه المجتمعات متخلفة أو جاهلية .. من وجهة نظر «الإسلام»، وبمقياس خط التقدم «الإنساني»، مهما كانت درجة تفوقها العلمي أو الاقتصادي.

والخلاصة أن الإسلام هو الحضارة، والمجتمع الإسلامي هو المجتمع المتحضر، لأنه يؤمن أن إعداد جيل يترقى في خصائص «الإنسانية» ويبتعد عن خصائص «الحيوانية» لا يمكن أن يتم إلا في محضن «أسرة» قائمة على أساس الواجب والتخصص، ومحوطة بضمانات الأمن والاستقرار العاطفي، فهذا ما يوفر للمجتمع مقومات الترقي على خط التقدم الإنساني. ولذلك جعل الله الزوجة شق النفس، ومحضن السكينة والأمن والاستقرار، فهذا هو المحضن «الإنساني» الوحيد الذي يعد الأجيال التي تسير صعداً على خط التقدم الإنساني، قال تعالى : ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة؛ إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ (الروم : ٢١).

الأصل الخامس، هو أن يقوم الإنسان بالخلافة في الأرض على أساس الإحسان في العمل. ولكن ما المقصود بالعمل في التصور الإسلامي ؟ العمل صورة من صور «العبادة»، ويتضح ذلك من قول الحق تبارك وتعالى : ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً** ﴾ (الكهف : ٣٠). فالحضارة في التصور الإسلامي لا تقوم على مجرد العمل، بل تتطلب ضرورة «الإحسان في العمل».

والإحسان في العمل ذو شقين : الشق الأول هو استخدام أقصى درجات المهارة والإتقان فيه. يؤكد هذا قول الرسول صلى الله عليه وسلم : «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه». ولكن هل يكفي الإتقان في العمل والمهارة في أدائه لبناء حضارة حقيقية ؟ الإجابة الصحيحة، هي أن ذلك بالتأكيد لا يكفي. وهنا نصل إلى الشق الثاني لمعنى «الإحسان في العمل»، وهو التوجه بالعمل إلى الله. فالعمل عبادة، والإحسان في العمل مرتبط بمفهوم «الإحسان» في التصور الإسلامي، وهو «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

إذن فالإنسان المتحضر والمجتمع المتحضر هو الذي يؤدي العمل بأقصى درجات المهارة والإتقان، مع مراعاة الله في أدائه؛ فالعامل المتحضر المسلم يرى الله في عمله، أو يؤمن بأن الله يراه.

والأصل في هذا هو أن الإنسان خليفة الله في الأرض، والعمل من أهم وسائل الإنسان لتحقيق مقتضيات الخلافة، ألا وهي عمارة الأرض وترقيتها وفق منهج الله. إذن فالعمل إنما هو لخير الإنسان والإنسانية جمعاء.

لكن المؤكد هو أنه لا ضمانة على الإطلاق أن يؤدي الإتقان في العمل، وأن تؤدي المهارة فيه إلى هذه الغاية، إذا انقطعت صلة العامل بالله، فالإنسان المقطوع الصلة بالله، لن يراعي في عمله وفي نتائج عمله إلا ما يراه من مصالحه المباشرة، ومصالح الأولياء عليه، مهما كانت الوسائل، ومهما ترتب على ذلك من دمار لمصالح الآخرين !

وعليه، فإن وفرة الإنتاج وحده، أو الإبداع المادي وحده، لا يسمى في الإسلام حضارة. فقد يكون، ويكون معه التخلف، وتكون معه الجاهلية : ﴿ **أتبنون بكل ريع آية تعبثون ؟! وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون ! وإذا بطشتم بطشتم جبارين، فاتقوا الله وأطيعون، واتقوا الذي أمدكم بما تعلمون، أمدكم بأنعام وبنين وجنات وعيون، إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم** ﴾ (الشعراء : ١٢٨ — ١٣٥).

خاتمـــة :

والخلاصة هي أن الثقافة والحضارة في التصور الإسلامي مرتبطتان ارتباطاً عضوياً. فعندما يكون الجانب العملي للثقافة تطبيقاً واقعياً وعملياً صحيحاً للجانب المعياري فيها، مع استخدام كل معطيات الإنسان والزمان والمكان ... تكون الحضارة. فالحضارة – كما سبق أن قلنا – هي عمارة الأرض وترقية الحياة على ظهرها : إنسانياً وخلقياً وعلمياً وأدبياً واجتماعياً، وفق منهج الله وشريعته.

وعندما يصل المجتمع المتحضر الإسلامي إلى هذه الدرجة، ويظل متمسكاً بمقومات حضارته وهي : إفراد الله بالعبودية – ومن ثم – إفراده بالحاكمية، واعتبار العقيدة هي آصرة التجمع الرئيسية، واعتبار إنسانية الإنسان هي القيمة العليا في المجتمع، واعتبار الأسرة هي قاعدة البناء الاجتماعي، وقيام الإنسان بالخلافة في الأرض على أساس الإحسان في العمل ... عندئذ يتبوأ المجتمع المتحضر الإسلامي مكانته اللائقة به في تربية الإنسانية وقيادتها إلى الحق والعدل الأزليين الكامنين في بنية الكون، وفي فطرة الإنسان :

﴿ ولو أن أهل القرأ آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض .. ﴾ (الأعراف : ٩٦).

الهوامـــش

(١) **سيد قطب** : معالم في الطريق، الطبعة العاشرة، بيروت، دار الشروق، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م، ص ١٣٥ – ١٣٦.

(٢) **سيد قطب** : خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، الطبعة السابعة، بيروت، دار الشروق، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م، ص ١١٤.

(٣) **محمد أسد** : الطريق إلى الإسلام، نقله عنه أنور الجندي في : أخطاء المنهج الغربي الوافد، بيروت، دار الكتاب اللبناني، رقم (٦)، ص ٢٤٢.

(٤) انظر : **رشدي أحمد طعيمة** : «اهتمامات الأجانب نحو الثقافة العربية الإسلامية» في دراسات تربوية، ج ٣، يونيو ١٩٨٦م، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ص ٢٢٢ – ٢٢٣.

(٥) المقصود بالعلوم البحتة هنا، الرياضيات والطبيعة، والكيمياء، والجوانب الفنية لعلوم الصناعة، والزراعة والإدارة.

(٦) **سيد قطب** : العدالة الاجتماعية في الإسلام، الطبعة التاسعة، بيروت، دار الشروق، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٢٠٢.

(٧) من الملاحظ جداً أنه حتى المنصفين من المفكرين الغربيين لا ينسبون أي تقدم «للمسلمين» وإنما «للعرب»؛ فهم لا يحبون استخدام كلمة «إسلام» أو «مسلمين» !

(٨) عن نص لتوينبي في كتابه «الحضارة في فترة اختبار» نقله عنه أنور الجندي، في أخطاء المنهج الغربي الوافد، ص ٧، ٨، ٢٣٣.

(٩) **سيد قطب** : العدالة الاجتماعية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٠٢.

(١٠) **سيد قطب** : معالم في الطريق، مرجع سابق، ص ١١٦-١١٧.

(١١) **ابن القيم** : أعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الجيل، ج ١، ص ٥١.

(١٢) انظر : **محمد أسد** : الطريق إلى الإسلام، مرجع سابق.

(١٣) **سيد قطب** : معالم في الطريق، مرجع سابق، ص ١١٨، ١١٩.

(١٤) المرجع السابق، ١٧٨.

(١٥) المرجع السابق، ١٨٣.

(١٦) نقل عنه **أنور الجندي**، مرجع سابق، ص ٢٣٩.

(١٧) **الشيخ علي الطنطاوي** : «سوُّوا صفوفكم» الشرق الأوسط، العدد رقم ٣٢٩٩، في ١٠/١٢/١٩٨٧م، ص ١٠.

(١٨) **سيد قطب** : معالم في الطريق، مرجع سابق، ص ١٥٣.

(١٩) **علي الطنطاوي** : مرجع سابق.

(٢٠) **سيد قطب** : معالم في الطريق، ص ١١٩، ١٢٠.

(٢١) المرجع السابق، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٢٣) المرجع السابق.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٣١، ص ١٣٣.

(٢٥) **أنور الجندي** ، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

(٢٦) **سيد قطب** : معالم في الطريق، مرجع سابق، ١٢٣ - ١٢٤.

(٢٧) **عبد الغني عبود** : الأسرة المسلمة والأسرة المعاصرة، الكتاب الثامن من سلسلة الإسلام وتحديات العصر، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٩، ص ١٤٣.

(٢٨) **عباس محمود عقاد** : المرأة في القرآن، القاهرة، دار الإسلام، ١٩٧٣م، ص ٤٦ - ٤٧.

(٢٩) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٣٠) سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص ١٢٤.

الملحمة الأسطوريّة لفتح الرّياض والأبطال الستون بقيادة الملك عبد العزيز

• بقلم : أعبد الله بن سعد الرويشد •

نحن مع التاريخ
مع قافلة البطولة
مع تاريخ المعجزة
بل مع قصة الخلود
وسطور العبقرية

التاريخ هو صفحات الأمم والشعوب الخالدة وهو المرآة الصادقة الأمينة التي لا تكذب أهلها وهي التي تحدّث الزمن والسنين عن أمجاد ومفاخر كل دولة أو سيئاتها ومظالمها لذا يجب علينا أن نحدّث أبناءنا وشبابنا عن تاريخ بلادنا في القديم والحديث وعن بطولاتها ومفاخرها وجهادها وجهودها الخيرة التي كلما ذكرت شكرت في خدمة أمتنا ومجتمعنا بل وفي خدمة الأمة العربية والإسلامية والعالم أجمع وذلك بواسطة الإذاعة المرئية والمسموعة وبواسطة صحفنا ومجلاتنا وبالمحادثة الشخصية إذ إن الحديث عن التاريخ شيء مشوق ومحبب إلى النفس يقبل عليه الإنسان بارتياح ورغبة وشغف واستزادة خاصة إذا كان المتحدث عن التاريخ يجيد العرض ويحسن التشويق في قوله متحدثاً وبقلمه كاتباً فيجب أن نتعهد شبابنا دائماً وأبداً بالحديث عن هذا التاريخ المملوء بالبطولات والعبقريات والمعجزات فنربطهم بماضيهم المجيد وحاضرهم المشرق ومستقبلهم السعيد إن شاء الله ومما يجب أن نحدّث أبناءنا وشبابنا رجال الغد وأمل المستقبل عنه (فتح الرياض) هذا الفتح المبين وهذا النصر العظيم وهذا الهجوم الصاعق لاعادة عاصمة الدولة السعودية (الرياض) عاصمة ملك الآباء والأجداد وموطن المفاخر والأمجاد وسعادة الأبناء والأحفاد. حقاً إن يوم فتح الرياض ليوم عظيم في تاريخ جزيرة العرب لا في سيرة الملك عبد العزيز وحده رحمه الله.

يقول الدكتور جون فاينس في كتابه (أقدم أصدقائي العرب) بدأ عبد العزيز مجازفته في فتح الرياض ومعه رجاله الأبطال ويالها من مجازفة ويالها من مفاخر.

ويقول فؤاد حمزة في كتابه (في قلب جزيرة العرب) إن قصة حملة فتح الرياض من أروع قصص البطولة وأعظمها شأناً وأجلها قدراً.

ويقول حافظ وهبة في كتابه (جزيرة العرب في القرن العشرين) إن هذه القصة تشبه قصص أبطال اليونان وترينا عظم الأخطار التي أحاطت بابن سعود.

ويقول المؤلف نصار في كتابه (الرجل) -إن ابن سعود الذي تعلم الصعود إلى مراقي...

العظمة في مدرسة الإسلام كما تعلم فيها أبو بكر وعمر وعلي وخالد ومعاوية وغيرهم من الصحابة الكرام وتمرن على الخشونة وشظف العيش والشدة ارتقى أول درجة من سلم العظمة بالاستيلاء على الرياض.

ويقول (كنت) في كتابه (ابن سعود سيد نجد) تمكن ابن سعود من استرداد الرياض قلب الإمارة السعودية بطريقة تدل على براعة فائقة وحذق مدهش. ستون بطلاً على رأسهم قائد مظفر وبطل مغوار لم ير التاريخ الحديث له مثيلاً. الزمن هو صباح اليوم الخامس من شهر شوال عام ١٣١٩هـ الموافق ١٩٠٢/١/١٥م والساعة الثانية عشرة زوالياً منتصف الليل. والمشهد هو ستون رجلاً أناخوا رواحلهم خارج مدينة الرياض في مكان اسمه (الشقيب) شرقي مدينة الرياض ولقد طلب مني عدد من الأصدقاء والزملاء والقراء الكرام أن أكتب بحثاً متكاملاً عن الكيفية التي تم بها فتح مدينة الرياض وعدد الأبطال الفاتحين وأسمائهم حرفياً ولإزالة الالتباس عند عدد من الناس هل الذين قاموا بفتح مدينة الرياض أربعون أم ستون حيث إن كثيراً من الناس يتم في مجالسهم ومنتدياتهم نقاش هل الفاتحون للرياض أربعون أم ستون فالحقيقة التي لا تقبل الشك والثابتة قطعياً.

أن الفاتحين لمدينة الرياض ستون بطلاً بقيادة جلالة الملك الموفق المقدام عبد العزيز فقد أمر عشرين بطلاً أن يبقوا عند الرواحل والإبل وأربعون يقومون بقيادته بعملية الهجوم الصاعق والفتح المظفر والحمد لله ولا شك أن الأبطال العشرين الباقين عند الرواحل والإبل يعتبرون من الأبطال الفاتحين الميامين حيث إنهم يحمون ظهر المباشرين بفتح الرياض وقد قدموا مع جلالته وزملائهم من الكويت سوياً واستمع الأبطال الفاتحون المؤسسون لتوجيه قائدهم البطل الهمام والشجاع الضرغام وهؤلاء الأبطال الستون الفاتحون هم :ـ

١ - جلالة الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل فيصل آل سعود وهو قائد الفتح المظفر لمدينة الرياض وقد توفي عام ١٣٧٣هـ.

٢ ـ الأمير محمد بن عبد الرحمن آل فيصل آل سعود توفي بالرياض عام ١٣٦٤هـ.

٣ - الأمير فهد بن جلوي بن تركي آل سعود توفي عام ١٣٢٠هـ.

٤ - الأمير عبد العزيز بن جلوي بن تركي آل سعود توفي عام ١٣٢٤هـ.

٥ - الأمير عبد الله بن جلوي بن تركي آل سعود توفي في الأحساء عام ١٣٥٤هـ.

٦ - الأمير عبد العزيز بن مساعد بن جلوي بن تركي آل سعود توفي عام ١٣٩٧هـ وهو آخر المتوفين من الأبطال الفاتحين وقد توفي بالرياض.

٧ - الأمير عبد العزيز بن عبد الله بن تركي آل سعود توفي بالأحساء عام ١٣٥٦هـ.

٨ - الأمير فهد بن إبراهيم بن مشاري آل سعود توفي عام ١٣٢٢هـ.

٩ - الأمير عبد الله بن سعود بن صنيتان آل سعود.

١٠ - الأمير ناصر بن سعود بن فرحان آل سعود.

١١ - الأمير سعود بن ناصر بن فرحان آل سعود.

١٢ - فهد بن عبد العزيز بن معمر من كبار آل معمر أهل سدوس توفي عام ١٣٤٠هـ.

١٣ - صالح بن سبعان من أهل الرياض جرح أثناء فتح الرياض.

١٤ - سعيد بن بيشان من أهل الدرعية.

١٥ - مطلق بن عجيبان من أهل الرياض.

١٦ - إبراهيم بن عبد الرحمن النفيسي من أهل الرياض جرح أثناء فتح الرياض.

١٧ - مسعود آل مبروك من أهل الرياض.

١٨ - سطام أبا الخيل من قبيلة الجبلان من مطير.

١٩ - زيد بن محمد بن زيد قتل أثناء فتح الرياض وهو من أهل الرياض.

٢٠ - فهد بن الوبير من قبيلة العجمان قتل أثناء الفتح.

٢١ - حزام بن خزام العجالين الدوسري من أهل الأفلاج.

٢٢ - ثلاب بن حمد العجالين الدوسري من أهل الأفلاج.

٢٣ - عبد الله بن شنار الدوسري من أهل الأفلاج.

٢٤ - عبد الله بن عسكر الملقب بالسيد من أهل الرياض.

٢٥ - معضد بن خرصان من آل شامر آل شايقة العجمان.

٢٦ - عبد اللطيف المعشوق الملقب بالشليقي من أهل الرياض. توفي عام ١٣٢٢هـ وهو حامل الراية.

٢٧ - فهد المعشوق من أهل الرياض.

٢٨ - محمد المعشوق من أهل الرياض الملقب أبوعبيد.

٢٩ - عبد الله بن صالح بن مشخص الملقب عوييل من أهل الرياض توفي عام ١٣٢٢هـ.

٣٠ - يوسف بن صالح بن مشخص أخو عويبيل.

٣١ - مسلم بن مجفل السبيعي من الصملة من سبيع توفي عام ١٣٢٥هـ.

٣٢ - سعد بن عبد الله بن عبيد من أهل ملهم.

٣٣ - سعد بن بخيت آل تركي من أهل الرياض.

٣٤ - عبد الله بن عثمان الخزاني من الهزازنة أهل الحريق.

٣٥ - عبد الله بن حسين بن جريس من أهل العمارية.

٣٦ - ناصر بن عبد الله بن شامان المليحي من أهل العمارية.

٣٧ - محمد بن هزاع من أهل الدرعية توفي عام ١٣٢٢هـ.

٣٨ - خليفة بن بديع من أهل الدرعية.

٣٩ - عبد الله بن خنيزان من أهل الرياض.

٤٠ - منصور بن محمد بن حمزة من أهل الرياض توفي عام ١٣٢١هـ.

٤١ - منصور بن فريج من أهل الرياض توفي عام ١٣٢٢هـ.

٤٢ - محمد بن شعيل من أهل الدرعية.

٤٣ - مطلق المغيربي من أهل الرياض.

٤٤ - ماجد بن تركي بن مرعيد من قبيلة الظفير.

٤٥ - فرحان آل سعود من أهل الرياض.

٤٦ - فيروز آل سعود من أهل الرياض.

٤٧ - مناور العنزي من قبيلة عنزة.

٤٨ - نافع الحربي من قبيلة حرب.

٤٩ - مطلق بن جفال.

٥٠ - طلال بن عجرش من الجمالين من قبيلة سبيع.

٥١ - سعد بن جيفان من أهل منفوحة.

٥٢ - حشاش العرجاني.

٥٣ - عبد الله أبو دريب السبيعي.

٥٤ - شايع بن شداد من آل محيميد السهول.

٥٥ - محمد بن قماع من أهل الرياض.

٥٦ - عبد الله الجطيلي من أهل عنيزة.

٥٧ - إبراهيم بن محيذيف من أهل الرياض.

٥٨ - عبيد أخو شعوا.

٥٩ - سالم الأفيجح.

٦٠ - سلطان آل سعود من أهل الرياض.

وقد توجه المظفر **عبد العزيز** بهؤلاء الأبطال الأشاوس من الكويت وقصد الاحساء ثم غادرها إلى (يبرين) ثم توجه منها إلى الرياض وقال القائد **عبد العزيز** لرجاله الأبطال الذين جاءوا معه وكانوا بضلع الشقيب شرق الرياض.

١ – عشرون منكم يبقون عند الرواحل والإبل.

٢ – التسعة والثلاثون الباقون يسيرون معي.

٣ – على العشرين انتظارنا فإن ارتفعت الشمس ولم يأتكم منا أحد فسيروا حيث شئتم فربما نكون قد قتلنا أما إن كان الله عز وجل قد أراد لنا الظفر على أعدائنا واستولينا على البلد فسأبعث لكم فارساً يلوح لكم بثوبه إشارة لكم أنه منا.

٤ – على سطام أبا الخيل وعبد الله بن جريس أن يتقدما أمامنا ليكشفا لنا الطريق ثم ينضمًّا معنا. وسار الأبطال الأربعون بقيادة عبد العزيز إلى جهة المدينة وعندما وصلوا إلى خارج سور الرياض أبقوا الأمير محمد بن عبد الرحمن ومعه اثنان وثلاثون بطلاً ليحموا ظهر المهاجمين ودخل القائد عبد العزيز ومعه ستة من الأبطال وهم عبد الله بن جلوي وعبد العزيز بن جلوي وفهد ابن جلوي وناصر بن سعود بن فرحان وفهد المعشوق وصالح بن سبعان الرياض ودخلوا قاصدين بيت جويسر وهذا البيت مجاور لبيت يسكنه أمير الرياض عجلان بن محمد ابن عجلان وقد تزوج عجلان امرأة من أهل الرياض واسمها (لولوة بنت محمد بن حماد) وأسكنها فيه وكان عجلان يبيت بعض الليالي عندها أما الحامية فكانوا يبيتون في قصر المصمك وقد سألتها شخصيا منذ عشرين عاماً وقد توفيت منذ سبعة عشر عاماً فقلت لها كيف تم فتح الرياض وكانت نشيطة قوية الذاكرة فقالت لي كما وصفت سابقاً وما سوف أكمله من كلامها حرفياً تقول زوجة عجلان لولوه دخل عبد العزيز ومن معه بيت جويسر قبل أن يشعر بهم أحد من أهل البلد ثم قاموا فتسوروا الجدار الواقع بين بيت جويسر وبيت آخر بين بيت جويسر والبيت الذي يسكنه عجلان فنزلوا في البيت الثاني فوجدوا رجلاً وامرأته فأدخلوهما في حجرة ووضعوا رجلاً منهم يحرسهما وأرسل الملك عبد العزيز إلى أخيه الأمير محمد بن عبد الرحمن والأبطال الذين كانوا خارج السور فحضروا وتكامل عدد الأبطال الأربعين داخل البيت الثاني ثم تسوروا الجدار الواقع بين البيت الثاني والبيت الذي يسكنه عجلان ونزلوا فيه ظناً منهم أن عجلان نائم فيه تلك الليلة ولكن كان عجلان نائماً في قصر المصمك مع

الحامية وجمع عبد العزيز نساء البيت وهن ثلاث نسوة لا غير زوجة عجلان وزوجة شقيقه عبد المحسن بن محمد بن عجلان وخادمة اسمها زعفرانة في غرفة واحدة وأغلقها عليهن وذلك كما قالته لي زوجة عجلان لولوه وسأل **عبد العزيز** امرأة عجلان متى يجيء زوجك ؟ قالت بعد صلاة الفجر بساعة وانتظر **عبد العزيز** حتى أشرقت الشمس دون أن يأتي عجلان كعادته. وفجأة فتح باب القصر وخرج عجلان منه فحين أبصره القائد المغوار **عبد العزيز** أطلق عليه النار من بندقيته ولم يقتله وتتابع الرصاص من الباقين فنشبت معركة بين حامية قصر المصمك من رجال عجلان والأبطال من رجال الملك **عبد العزيز** أمام باب قصر المصمك وفي داخله أسفرت عن مقتل عجلان فقد قتله الأمير البطل عبد الله بن جلوي كما قتل جميع الحامية سوى سبعة قاوموا ثم استسلموا وكانوا في البرج أي (المربعة) الشمالية الشرقية بعد أن حصلوا على أمان من القائد الشجاع **عبد العزيز** وقتل في هذه المعركة اثنان من رجال **عبد العزيز** وهما البطلان :-

١ - زيد بن زيد
٢ - فهد بن الوبير

رحمهما الله وجرح ثلاثة من هؤلاء المؤسسين الستين وهم :

١ - الأمير عبد العزيز بن مساعد
٢ - إبراهيم النفيسي
٣ - صالح بن سبعان

وعلم أهل الرياض بالمعركة ونتائجها فخرجوا عن بكرة أبيهم يحيون الملك العظيم **عبد العزيز** ورجاله الأبطال الأشاوس يهتفون الله أكبر الله أكبر الله أكبر ويتطوعون بالعمل تحت راية وإمرة الملك **عبد العزيز** معيد ملك الآباء والأجداد وباني المفاخر والأمجاد ومعز الأبناء والأحفاد وبذلوا ما في وسعهم لمساعدته ومناصرته وإكرامه وتقديره وأرسل الملك **عبد العزيز** الأمير فهد بن جلوي إلى الأبطال العشرين الذين ظلوا حسب أمر قائدهم عند الإبل والرواحل ليبلغهم بالفتح المبين والنصر العظيم ويدعوهم للالتحاق برفاقهم الأبطال الأربعين. فبهذا الفتح المؤزر أعلن الملك عبد العزيز رحمه الله بدء دولة آل سعود الثالثة في الرياض من جديد وانتهاء حكم آل رشيد وبدأ عصر جديد وعهد سعيد وتمت المعجزة بفضل الله ثم بفضل تدبير وتخطيط وإصرار واستبسال الملك القائد البطل **عبد العزيز** وبفضل وبطولة هؤلاء الرجال الفدائيين المؤسسين الفاتحين وشجاعتهم وإقدامهم وتضحيتهم.

الملك عبد العزيز يتحدث شخصياً عن الكيفية التي تم بها استرداد الرياض حرفياً

إليك أيها القارىء الكريم ما أملاه جلالة الملك عبد العزيز «رحمه الله» عن الكيفية التي تم بها استرداد مدينة الرياض قال الأستاذ فؤاد حمزة وهو من مستشاري جلالة الملك عبد العزيز في كتابه التاريخي المعروف باسم (البلاد العربية السعودية) لا أجد لساناً أبلغ في التعبير عن حوادث القصة الخالدة في فتح الرياض من لسان الملك نفسه فقد تحدث عن هذه المجازفة الخطيرة بكلام بسيط سمح ننقله فيما يلي :-

(أخذنا أرزاقنا وسرنا وسط الربع الخالي ولم يدر أحد عنا أين كنا فجلسنا شعبان بطوله إلى عشرين رمضان. ثم سرنا إلى العارض كانت رواحلنا ردية ولم نرد «أبو جفان» الواقع على طريق الحسا إلا أيام العيد فعيَّدنا رمضان عليه، سرنا منه ليلة ثالث شوال حتى صرنا قرب البلد وكان ابن رشيد هدم سور البلد والمحل الذي يقيم فيه الأمير المنصوب من قبله يقع في قصر الإمام عبد الله بن فيصل هدمه ابن رشيد وأبقى فيه القلعة المسماة بالمصمك وكانت لنا بيوت للعائلة أمام المصمك هدمها الرشيدي أيضاً وعملوا حول بعضها سوراً ثانياً وصار فيها بعض حرم للأمير وخدمه فإذا جاء الليل حاصروا في القلعة وعقيب طلوع الشمس يخرجون حرمهم وإلى البلد فنحن مشينا حتى وصلنا محلاً اسمه (ضلع الشقيب) يبعد عن البلد ساعة ونصف للرجلي. هنا تركنا رفاقنا وجيشنا ومشينا على أرجلنا الساعة السادسة ليلاً وتركنا عشرين رجلاً عند الجيش والأربعون مشينا لا نعلم مصيرنا ولم يكن بيننا وبين أهل البلد أي اتفاق.

وبعد أن أقبلنا على البلاد أبقيت محمد أخي ومعه ٣٣ رجلاً من خويانا ومشينا ونحن سبعة رجال أنا وعبد العزيز بن جلوي وفهد بن عبد الله بن جلوي وناصر ابن سعود ومعنا المعشوق وسبعان من خدامنا افتكرنا ماذا نعمل فوجدنا بيتا بجانب الحصن الذي فيه حرم منصوب بن رشيد كان صاحب البيت يبيع البقر وهو رجل شايب اسمه جويسر للآن حيّ وكانت له بنات يعرفنني بسبب مجيئي الأول للرياض يوم الصريف كان واحد اسمه ابن مطرف يخدم عند رجاجيل ابن رشيد في القصر دقيت الباب فخرجت إحدى البنتين والباب مصكوك وقالت : (من أنت) قلت : (أنا ابن مطرف أرسلني الأمير عجلان يريد من أبيك أن يشتري له باكر بقرتين وأريد أن أقابل أباك. لما سمع أبوها

الكلام خرج مرعوباً فلما فتح الباب مسكته وقلت (اسكت يا خبيث) عرفني الحريم وصحن (عمنا ! عمنا !) فقلت (بس بس) مسكنا الحريم بنات جويسر في الدار وقلت صكوا عليهم أما والدهما فإنه خاف وهرب من البيت ونحن نظنه محبوساً فهرب واختبأ في ضلع البديعة والحريم ظلوا في الغرفة محجوزين ورأينا بعد ذلك أننا ما يمكن نظهر من هذا البيت إلى بيت عجلان ووجدنا أنه يوجد بيت وراءه فيه حرمة وزوجها فقفزنا من هذا على البيت الثاني ووجدنا الحرمة نائمة مع زوجها لففناهما بالفراش وهما نائمان وأدخلناهما إلى دار وسكرناها وهددناهما بالذبح إن تكلما (أرسلنا عبد العزيز وفهد بن جلوي إلى أخي محمد خارج الديرة وجاء محمد ورفاقه دخلنا البيت واسترحنا إلى أن تحققنا أن خبرنا لم يفتضح بعد. أبقيناهم (أي محمد وخوياه) في البيت ونحن الآخرين نصعد بعضنا فوق البعض الآخر وحولنا على بيت عجلان ونزلنا إلى داخله .. (وكانت معنا شمعة فطفنا في البيت قبل أن نجيء إلى محل نوم عجلان مسكنا الخدم الذين فيه وحبسناهم في دار وصكينا عليهم ثم مشينا إلى محل نوم عجلان وخلينا خمسة عند الباب وواحد معه الشمعة وأنا دخلت وفي البندقية فشنكة فلما أقبلت وجدت عجلان نائماً مع زوجته فرفعت الغطاء وعندها تحقق لي خيبة ظني وأنه ليس بعجلان والحرمة زوجة عجلان وإنما هي وأختها نائمتان معاً. (أخذت الفشنكة من البندقية وأخرجتها ثم وكزت الحرمة فنهضت فلما رأتني صرخت من أنت ؟ فقلت (بس أنا عبد العزيز) أما هي فكانت تعرفني وأبوها وعمها خدام لنا وهي من أهل الرياض قالت : (ماذا تريد؟) فقلت : (أنا جيت أدور رجلك لأقتله) قالت : (أما زوجي فلا ودي تقتله وأما ابن رشيد فودي تقتله ! ولكن كيف تقدر على زوجي ؟ زوجي محصن في القصر ومعه ٨٠ رجال ويمكن لو اطلع عليك أخاف ما تقدرون تنجوا بأرواحكم وتخرجوا من البلاد) (تكلمت عليها وسألتها عن وقت خروج زوجها من الحصن قالت : إنه ما يخرج إلا بعد ارتفاع الشمس بثلاثة أرماح (وأخذناها وصكينا عليها مع الخدم. ثم أحدثنا فتحة بيننا وبين الدار التي فيها أخي محمد ودخلوا علينا (وكان الليل عندئذ الساعة التاسعة والنصف والفجر يطلع على ١١. فلما اجتمعنا في المحل استقرينا وأكلنا من تمر معنا ونمنا قليلاً ثم صلينا الصبح وجلسنا نفكر ماذا نعمل؟ ..

(قمنا وسألنا الحريم : من الذي يفتح الباب للأمير إذا جاء ؟ قالوا فلانة فعرفنا

طوها فلبسنا رجلا منا لباس الحرمة التي تفتح الباب وقلنا له استقم عند الباب فإذا دق عجلان افتح له ليدخل علينا رتبنا هذا وصعدنا إلى فوق غرفة فيها فتحة تشوف باب القصر وبعد طلوع الشمس فتحوا باب القلعة وخرج الخدم على العادة إلى أهلهم لأنهم كما ذكر ما أصبحوا حذرين من يوم سطوتنا الأولى ثم فتح باب القلعة وأخرجوا خيلاً لهم وربطوها في مكان واسع. (لما رأينا باب القلعة مفتوحاً نزلنا لأجل أن نركض للقلعة وندخل القصر بعد فتح الباب. (بنزولنا خرج الأمير ومعه قدر ١٠ رجاجيل قاصداً بيته الذي نحن فيه وبعد خروجه أقفل البواب بابه وراح لأسفل القصر وترك الفتحة.

نحن عند نزولنا أبقينا أربعة باواردية قلنا إذا رأيتمونا أطلقوا النار على الذين عند باب القصر فلما ركضنا كان عجلان واقفاً عند الخيل فالتفت إلينا مع رفاقه ولكن هؤلاء الرفاق ما ثبتوا بل هربوا للقصر وحينما وصلنا إليه كان الجميع دخلوا ما عدا الأمير عجلان هو وحده أما أنا فلم يكن معي غير بندقي وهو معه سيفه رد لي السيف وهو يومىء لي بالسيف ووجه السيف ماهو طيب غطيت وجهي وهجمت بالبندق فثارت وسمعت طيحة السيف في الأرض يظهر أن البندق أصابت عجلان ولكنها لم تقض عليه فدخل من الفتحة ولكني مسكت رجله فمسك بيديه من داخل ورجلاه بيدي أما جماعته فقاموا يرموننا بالنار ويضربوننا بالحصى (وضربني عجلان برجله على شاكلتي (خاصرتي) ضربة قوية أنا يظهر غشيت من الضربة فأطلقت رجليه فدخل، بغيت أدخل فأبى علي خوياي ثم دخل عبد الله بن جلوي والنار تنصب عليه ثم دخل العشرة الآخرون فتحنا الباب على مصاريعه وجماعتنا ركضوا لإمدادنا وكنا أربعين والجماعة الذين أمامنا (٨٠) ذبحنا نصفهم ثم سقط من الجدار أربعة وتكسروا. والباقون حاصروا في مربعة ثم أمناهم فنزلوا. وأما عجلان فذبحه ابن جلوي.

ثم جاءنا أهل البلاد فأمناهم وسكنا يومنا وليلتنا ثم شرعنا في بناء السور. (أركبنا ناصر بن سعود بالبشارة لمبارك ووالدي).

إنها لمعجزة حقاً دولة جديدة وعهد جديد تبدأ بكفاح قائد وتسعة وخمسين رجلاً معه لا يملكون من معدات القتال إلا بعض البنادق البسيطة والرصاص القليل واستعداد البطل الفاتح عاصمة آبائه وأجداده. (الرياض) فلو لم يقدر الله لهؤلاء الأبطال النجاح في فتح الرياض لما استطاعوا إعادة

ملك الآباء والأجداد فهذا الفتح العظيم هو اللبنة الأولى والتأسيس لبناء الدولة السعودية الثالثة واستعادة الملك الشامخ والصرح الكبير المملكة العربية السعودية. وكان هذا النصر العظيم بداية جديدة لعصر جديد ودولة جديدة ونهضة جديدة و**عبد العزيز** هو الرأس المدبِّر وهو القائد المحنك. والفارس البطل وهو العبقري الذي قاده طموحه إلى استعادة ملك آله آل سعود من أيدي خصومه وخصومهم آل رشيد. حقاً ما أعظم هذا الطموح وما أروع هذه النفوس.

وإذا كانت النفوس كبـــارا
تعبت في مرادها الأجســام

وما أجل ما صنع هؤلاء الأبطال ليقص التاريخ علينا قصة هذا النصر العظيم فقد حفر الملك **عبد العزيز** ورفاقه التسعة والخمسين على صخرة التاريخ ملحمتهم هذه بفتح الرياض وسيحدث الأجيال عن هذه البطولات الخارقة والمعجزات الخالـدة. لتحدثنا أسفار التاريخ عما حدث في هذه الليلة من بطولات وتضحيات وغرائب لا يصدقها العقل. وليحدثنا التاريخ عن هذا البطل ورجاله الأفذاذ وعما قدموا لبلادنا الكبيرة المملكة العربية السعودية من فضل لا ينساه الزمان بل للعرب والمسلمين لأنهم الأبطال المؤسسون الفاتحون ليحدثنا التاريخ عن هذه الأمجاد الرائعة والمفاخر الخالدة التي قلَّما صنعها إنسان في عصرنا الحديث وبهذه الروح العظيمة المتأججة المشتعلة حماسة وفدائية وبطولة وتضحية وإقداماً وإنني لارجو من الله جلت قدرته أن يغفر لهم ويرحمهم وأن يحشرهم مع النبيين والصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا؛ وللحقيقة والتاريخ فقد أخبرني الشيخ محمد بن سماحة الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن ابن شيخ الإسلام الإمام المصلح المجدد للعقيدة السلفية الشيخ محمد ابن عبد الوهاب قال لي حرفياً وهو خال الملك فيصل وشقيق والدة جلالته رحمهم الله جميعاً وكان ذلك بمنزله بدخنة أن الملك **عبد العزيز** أرسل لوالدي الشيخ عبد الله ابن عبد اللطيف رجلاً قبل فتح الرياض بشهرين يخبره أن جلالته ورجال معه سيتوجهون خلال شهر أو شهرين لفتح الرياض وكان سماحة الشيخ عبد الله مفتي المملكة ورئيس قضاتها في حياته وكان رحمه الله عالماً فاضلاً وكريماً جواداً وتقياً ورعاً. وأخيراً لي رجاء وأمل :-

١ - من معالي الدكتور عبد العزيز الخويطر وزير المعارف ووزير التعليم العالي بالنيابة أن يصدر أمره الكريم إلى الجهة المختصة بأن يطلق اسم كل واحد من هؤلاء

الأبطال الستين الفاتحين المؤسسين على ستين مدرسة في كل منطقة ومدينة وقرية في مملكتنا العزيزة.

٢ - من معالي الأستاذ الشيخ إبراهيم العنقري وزير الشئون البلدية والقروية أن يصدر أمره الكريم إلى رؤساء البلديات في المملكة أن يطلق اسم هؤلاء الستين الفدائيين على ستين شارعاً في كل منطقة ومدينة وقرية وذلك وفاءً وتقديراً وتخليداً لأسماء هؤلاء الأبطال الشجعان. فالوفاء خلق الشرفاء وطبع العظماء وسجية الكرماء لأن ما نعيشه اليوم من أمن ورخاء وسعادة وصفاء واستقرار من فضل الله سبحانه وتعالى ثم بفضل ما غرسه هؤلاء الأبطال البناة بعزائمهم الجبارة وشجاعتهم الخارقة باستردادهم عاصمة الدولة السعودية بصورة أسطورية فدائية انتحارية سجلها التاريخ بمداد من ذهب على صفحات من نـــور.

● المراجع والمصادر ●

١ - تاريخ نجد الحديث : أمين الريحاني.
٢ - شبه الجزيرة في عهد الملك عبد العزيز : خير الدين الزركلي.
٣ - الوجيز في تاريخ الملك عبد العزيز : خير الدين الزركلي.
٤ - قلب جزيرة العرب : فؤاد حمزة.
٥ - البلاد العربية السعودية : فؤاد حمزة.
٦ - تاريخ المملكة العربية السعودية : الدكتور عبد الله العثيمين.
٧ تاريخ ملوك آل سعود : سعود بن هذلول.
٨ - تاريخ الدولة السعودية : محمد محمود عبد الرحيم.
٩ - ملوك العرب : أمين الريحاني.
١٠ - تاريخ الجزيرة العربية : أمين الخولي.
١١ - عنوان المجد في تاريخ نجد : عثمان بن بشر.
١٢ - تاريخ نجد : حسين بن غنام.
١٣ - خمسون عاما في جزيرة العرب : حافظ وهبة.
١٤ - جزيرة العرب في القرن العشرين : حافظ وهبة.
١٥ - تاريخ المملكة العربية السعودية : محمد مختار.
١٦ - بحوث وتعليقات : الدكتور عبد الله العثيمين.
١٧ - تاريخ محمد بن عبد الوهاب : الشيخ خزعل.



الظاهرة الشعرية في مقامات بديع الزمان الهمذاني (٣٩٨هـ)

اعتاد الباحثون أن يتناولوا فن المقامة، باعتباره فناً نثرياً، ظهر ظهوره المتألق على يد ناثر نابه، هو بديع الزمان الهمذاني (ت ٣٩٨هـ)(١)، وفي عصر بلغ فيه النثر مكانة المنافس المزاحم لفن الشعر. ومن هنا اقتصر دارسو المقامة على تناولها كفنٍّ نثري، دون أن يلقوا بالاً إلى «الظاهرة الشعرية» : المصاحبة للمقامة والمرتبطة بها.

• د. مصطفى إبراهيم حسين •

وربما وقر في الأذهان أن الشعر لا يشكّل في المقامة عنصراً أساسياً، فهو – في تصورهم – لا يعدو أن يكون مجرد الحلية والزينة في المقامة. كما هو موقعه المعتاد في أشكالٍ نثرية أخرى، ومنها الرسالة، أو أن يرد في المقامة مورد الشاهد، يساند الفكرة، ويكسبها المزيد من القوة وحسن الموقع في النفس : فالشعر ديوان العرب، اقترن بخطبهم، ومقام وعظهم وكتبهم ورسائلهم.

وهدف بحثنا هذا أن يخرج بالظاهرة الشعرية – في مقامات البديع – إلى موقعها الحقيقي. فالشعر فيها ظاهرة أساسية، تتسق مع المقامة في شتّى عناصرها الفنية : لغة ذات إيقاع وتأثير، وشخصية، فأبو الفتح الإسكندري – بطل مقامات البديع – شاعر وراوية للأشعار، وناقد للشعر، وبصير بأحاجيه وألغازه. وكل هذه عناصر أكسبت أبا الفتح إعجاب الناس، وأفسحت له في المجالس والمطارحات، وحرّكت نحوه الأيدي بالعطاء، وعمَّقت الإحساس بمأساته، مأساة الفقر وسوء الحظ اللذين دفعاه إلى الكدية، وهو الأديب العالم، الذي يدعوه عيسى بن هشام بلفظ «شيخنا»، كما في أكثر من مقامة[٢] ويضطر عيسى بن هشام إلى الرحلة في طلب العلم على شيخه الإسكندري، متحملاً المخاطر، كما في (المقامة الأسدية)[٣].

ولا نود – ونحن في صدر هذا البحث – أن نبدأ بما يجب أن ننتهي إليه، ولكن حسبنا أن نوجز القول بما يقنع القارىء ببعض الدلائل على أهمية الظاهرة الشعرية في مقامات البديع، ويلقي الضوء على بعض الأهداف.

ونظرة إلى مقامات الهمذاني، تسلمنا إلى جملة من الحقائق نوجزها فيما يلي :

١ – أن تلك المقامات – وعددها الذي بين أيدينا إحدى وخمسون مقامة – لم يخل من الشعر منها سوى خمس مقامات فقط، هي : المقامة السجستانية، والمقامة الشيرازية، والمقامة الوصية، والمقامة الصيمرية، والمقامة المضيرية. أما سائر المقامات – وهي ست وأربعون – فقد حوت أشعاراً مختلفة : في أنماطها، وفي مواقعها، وفي حجمها، وفي أهدافها.

٢ – أن أبيات الشعر الواردة في مقامات البديع قد بلغت ثلاثمائة وواحداً وستين بيتاً، عدا أنصاف الأبيات، التي بلغت نحو ستة أنصاف.

٣ – أن خمساً من هذه المقامات، قد خلصت للشعر، أو اعتمدته أساساً للتعبير. وهذه المقامات هي : المقامة القريضية، والمقامة العراقية والمقامة الإبليسية، والمقامة الشعرية، والمقامة البشرية.(٤)

٤ – ليس من قبيل المصادفة أن تكون أولى مقامات البديع وأخراها قد اعتمدتا على الشعر وقضاياه، وهاتان المقامتان هما : المقامة القريضية والمقامة البشرية. ولكنّ ثمة سؤالاً ينبغي – هنا – أن نطرحه، وهو : لماذا احتفل بديع الزمان الهمذاني بالشعر، وأولاه هذا الاهتمام، الذي لم نكشف أبعاده بعد ؟.

ويمكن – جواباً عن هذا السؤال – أن نلخص أسباب هذا الاهتمام فيما يلي :

١ – أن الشعر ديوان العرب، كما هو معلوم، فلا تسيغ أذواقها كلاماً نثرياً خالصاً للنثر، خلواً من الشعر. وذلك ما ينبغي أن يكون في الصدارة من الأسباب والعلل.

٢ – أن القرن الرابع الهجري – الذي عاش البديع فيه – قد شهد عناية وافرة بالشعر، تمثلت في اتساع حركة نقد الشعر، ودخوله فلك النضج والمنهجية، مع تعدد مناهج نقد الشعر، وتعدد بيئات الشعر وأقاليمه : مشرقاً ومغرباً. هذا إلى ظهور أبي الطيب المتنبي (ت ٣٥٤هـ) كنجم بازغ، منح الاهتمام بالشعر بُعداً جديداً متميزاً.

٣ – أن بديع الزمان الهمذاني نفسه كان شاعراً، أخذ مكانه مع سائر الكتّاب الشعراء في القرن الرابع، من أمثال أبي بكر الخوارزمي (ت ٣٨٣هـ)، وأبي إسحاق الصابي (ت ٣٨٤هـ). فأما البديع فقد ترك لنا ديوان شعر مطبوعاً، وكان يفاخر بنظمه مفاخرته بنثره،(٥) ويرى «أن البليع من لم يقصر نظمه عن نثره، ولم يزر كلامه بشعره». كما ورد في (المقامة الجاحظية).

٤ – أن الكدية التي أقام البديع عليها مقاماته كانت من فريق من الشعراء الظرفاء، أمثال أبي دُلَف الخزرجي (ت ٣٩٠هـ)، والعُكْبري (ت ٣٨٥هـ) وابن سُكَّرة (ت ٣٨٥هـ)، وابن الحجّاج (ت ٣٩١هـ) ومن هنا كان الشعر ضرورة فنية، كما سوف يتضح لنا بالتفصيل، حين نتناول علاقة الظاهرة الشعرية بشخصية أبي الفتح الإسكندري، بطل مقامات البديع.

تلك هي الأسباب التي جعلت للظاهرة الشعرية – في مقامات البديع – حضوراً متميزاً، يقوم منها مقام الأساس والمدار، لا مقام الحلية أو الشاهد.

عناصر الظاهرة الشعرية :

ونقصد بهذه العناصر الجوانب المختلفة، التي يتأكد – من خلالها – أساسية الحضور الشعري في المقامات. ويمكن أن نلخص هذه العناصر فيما يلي :

أ – التشكيل اللغوي والسياق.

ب – رسم الشخصية.

ج – المضمون المقامي.

● التشكيل اللغوي والسياق ●

سبقت الإشارة إلى أن مقامات البديع تتمتع بقدر زاخر من الإيقاع اللغوي، بما التزمت من سجع، واستخدام أصباغ شتى من البديع أظهرها الجناس، فكأن مقامات البديع، ومعها أشكال شتى من النثر الفني في القرن الرابع الهجري، قد جاءت لتنافس الشعر وتعارضه في واحدٍ من أهم مرتكزاته الأساسية، وهو الإيقاع الموسيقي. ومن هنا يصبح «الوجود الشعري» داخل نسيج اللغة المقامية، وجوداً متسقا منسجماً مع خصائص التشكيل النثري، غير نافرٍ عنه، أو دخيلٍ عليه.

وإلى جانب هذا، فقد كان البديع يورد الشعر مورداً أصيلاً، يكمل به السياق الذي يؤديه الكلام النثري، ويوظِّفه ليشارك في التعبير اللغوي. ففي (المقامة النثرية). مثلاً – يقول البديع على لسان عيسى بن هشام – واصفاً هروبه إلى أذربيجان : «وبلغتُ أذربيجان وقد حَفِيت الرواحل، وأكلتْها المراحلْ. ولما بلغتُها :

نزلنــا على أنّ المُقـام ثلاثـــة فطابت لنا حتى أقمنا بها شهرا ..»

ثم يسترسل الكاتب في إكمال السياق. فالبيت هنا ليس شاهداً، ولا ترفاً وزينة، وإنما هو جملة أو أكثر من جملة، يتم به المعنى، متسانداً مع سائر الجمل النثرية، في الأداء اللغوي. فإذا حذفنا البيت اختل التعبير، ونقص المعنى.

وفي (المقامة الجُرجانية) يورد البديعُ كلاماً على لسان عيسى بن هشام – واصفاً هروبه إلى أذربيجان – فيقول عيسى «شاكياً فقره وعوزه : «فقد كُنّا والله من أهل ثمّ ورمّ، نُرغِي لدى الإصباح، ونُثغِي عند الرَّواح،

وفينا مقاماتٌ حِسانٌ وجوههم وأنديةٌ ينتابها القولُ والفعلُ
على مُكثريهم رِزق من يعتريهم وعند المقِلّين السماحةُ والبذلُ(٦)

ثم يمضي الكاتب، ليكمل الكلام. وقد أورد البيتين مورد الجمل النثرية، ليؤديا معاني مستقلة، في الموضع الذي ندبهما الهمذاني له، ومكمِّلة للأداء النثري في الوقت نفسه. وربما كانت (المقامة الجرجانية) بالذات من أكثر مقامات الهمذاني دلالةً على أصالة الظاهرة الشعرية واستقلالية الدور الذي يناط بها في التعبير. إذ أننا حين نمضي معها نجد أبياتاً أخرى تقع الموقع ذاته. فمن هذا ما ورد على لسان الإسكندري يصف زوجه وابنه، وقد تركهما مرتحلاً وراء العيش فيقول «... على أني خلّفتُ أُمَّ مثواي وزُغلولا لي

كأنه دُمْلُجٌ من فضة نَبَهٌ في قلعبٍ من عذارَى الحيّ مفصوم(٧)

فلفظ 'زغلول» هنا يرتبط ببيت الشعر أوثق ارتباط، فكأنه والبيت جملة واحدة، خاصة وأن البديع قد جعل المشبه، وهو (زغلول)، مكملاً للمشبه به في البيت، وهو «دملج من فضة ... الخ»، فامتزج الشعر بالنثر في سلاسة وعفوية تشهدان بحذق الهمذاني وحسن بصره.

وقد يورد البديع شطر البيت، ثم يردفه بالجملة النثرية، فإذا به في أدق موقع، وإذا به يؤدي المعنى على وجهه. فمن ذلك ما ورد على لسان أبي الفتح - وهو يشرح مأساته مع الغنىّ الثرثار في «المقامة المضيرية»، فيقول الإسكندري :

«وحُشرت إلى الحبس، فأقمت عامين في ذلك النحس، فنذرتُ أن لا آكل مضيرة ما عِشتُ، فهل أنا في ذا يا لَهَمْدان ظالمُ». فالجملة الاستفهامية في ختام الكلام، هي عَجُز بيت لأعشى همْدَان، صدره ★ **وكنتُ إذا قومٌ غزوني غزوتهُم** ★ والمتتبع لهذا الشطر الشعري في رسائل الهمذاني يراه وسواه من الشطرات وارداً على النهج نفسه.(٨).

وقد يورد البديع بيت شعر في موضع، ثم ينتفع ببعض ما ورد في البيت من تعابير، في موضع آخر. ففي «المقامة البشرية» يورد على لسان إحدى الشخصيات قولها :

كَم خاطبٍ في أمرها ألحَّا وهي إليك ابنةُ عَمٍّ لَحَّا(٩)

ثم يأتي في (المقامة المضيرية). فيقول على لسان التاجر الثرثار، وهو يصف زوجته :

«ومن سعادة المرءِ أن يُرزق المساعدة من حليلته، وأن يسعد بظَعينته، ولا سيما إذا كانت من طينته، وهي ابنة عمه لحًّا».(١٠)

وهذا النسق الأخير في الظاهرة الشعرية لدى الهمذاني يدل على أن محفوظه الشعري الزاخر كان أداةً طيعة في أدائه النثري.

وفي مقامات الهمذاني ظاهرة أخرى لا تقل عن سابقاتها شأناً، تلك هي «ظاهرة الحوار الشعري»، يرد في المقامات ممتزجاً بالنثر. وسوف نورد أمثلة منها، ثم نتبع كل مثال بتعقيب وبيان. ففي (المقامة الأسدية) يقول أبو الفتح الإسكندري في معرض التكدي، واستدرار العطف :

رحم الله من حشا — في جرابي مكارمه
رحم الله من رنا — لسعيد وفاطمة
إنه خادم لكم — وهي لا شك خادمة[١١]

ويتقدم إليه عيسى بن هشام، فيقول له :

– احتكم حكمك.

فيجيبه الإسكندري :

– درهم.

ويرد عيسى بن هشام :

لك درهم في مثله — ما دام يسعدني النفس
فاحسب حسابك والتمس — كيما أنيل الملتمس[١٢]

فهنا يتكدى أبو الفتح الإسكندري بأشعار أهل الكدية، ويدور بينه وبين عيسى بن هشام حوار نثري شعري، فالظاهرة الشعرية – هنا – تتآزر مع النثر في خلق جو مسرحي زاخر بالخصوبة والطرافة والعفوية. كما جاءت العبارات النثرية مقتضبة وجيزة لإفساح الطريق أمام الشعر، ليؤدي الدور الأساسي المنوط به.

وإذا كنا في المثال المتقدم نشهد انحساراً نسبياً للنثر، وظهوراً للشعر، فإن في مقامات البديع مواضع يبدو دور النثر فيها أكثر تواضعاً، بينما تتسع المساحات أكثر أمام الشعر ودوره. ففي «المقامة القزوينية»، يبلغ عدد الأبيات سبعة عشر بيتاً. وفي الساسانية يبلغ العدد عشرين بيتاً، وفي الوعظية يبلغ عدد الأبيات ثلاثين بيتاً، وفي المقامة البشرية، يبلغ عدد الأبيات ثمانية وثلاثين بيتاً، عدا أنصاف الأبيات، وهي ثلاثة أنصاف.

وفي «المقامة الساسانية» – مثلاً – يتزعم الإسكندري فرقة من الساسانية، يقودهم في مشهد طريف من مشاهد التكدي، «قد لفَوا رؤوسهم، وصَلّوا بالمَغْرةِ لبوسَهم، وتأبّط كل واحد منهم حجراً يدق به صدره، وفيهم زعيم لهم يقول، وهم يراسلونه، ويدعونه ويجاوبونه، فما أن شاهد عيسى بن هشام، حتى راح يستجديه بقوله :

أريـد مـنك رغيفــاً	يعلـو خواناً نظيفــا
أريـد ملحـاً جريشــاً	أريـد بقّـلاً قطيفــا
أريـد لحمـاً غريضــاً	أريـد خـلاّ ثقيفــا
أريـد جَديـاً رضيعــاً	أريـد سخـلا خروفــا
أريـد مـاءً بثلـــج	يـغشى إنـاءً طريفــا
أريـد دَنّ مُـــدام	أقـوم عنـه نزيفــا
وساقيــاً مُستهشــاً	على القلـوب خفيفــا
أريـد مـنك قميصــاً	وجُبّـةً ونصيفــا
أريـد نعـلاً كثيفــاً	بها أزور الكنيفــا
أريد مشطـاً وموســى	أريـد سَطـلا وليفــا
يـا حبـذا أنـا ضيفــا	لكـم وأنت مُضيفــا
رضيتُ مـنك بهــذا	ولم أرد أن أحيفــا(١٣)

ويناوله عيسى بن هشام درهَماً على وعدٍ بأن ينجز ما سأل، فيتحول الإسكندري المتكدي إلى رجلٍ آخر يستجديه بقوله :

يـا فـاضلاً قـد تبـدّى	كأنـه الـغصن قـــدّا
قد اشتهى اللحم ضرسـي	فاجلـده بالخبـز جلـــدا
وامنُـنْ علـيّ بشــيءٍ	واجعلـه للـوقت نقـــدا
أطلِقْ من اليد خصـــرا	واحلُلْ من الكيس عقـدا
واضمم يديك لأجلـــي	إلى جناحك عمـــدا(١٤)

ويزول الخفاء عن شخصية المتكدي، الذي يحرص في كثير من مواقف الاحتيال والكدية على التخفي، فيسأله عيسى :

– ما هذه الحيلة ويحك ؟
فيرُد أبو الفتح شعراً :

هــذا الزمــان مشُــوم كما تــراه غَشــوم
الحمــقُ فيــه مليــحٌ والعقل عيــب ولُــوم
والمال طيــف، ولكــن حول اللئـام يحـوم[١٥]

والمقامة – كما نرى – أشبه بمشاهد مسرحية، يؤدي الشعر فيها ما يؤديه عادةً في المسرحيات الشعرية، فيضطلع بالدور الأساسي : يقدم الشخصية، ويرسم ملامحها، ويقدم المواقف، ويحرك الأحداث. وبالإضافة إلى ذلك كله فإنه يؤدي ما لا يؤديه النثر، بما فيه من إيقاع سريع حيّ، وكأنه يرسم جو الضرب بالدفوف والعزف على الأوتار، والتمايل والتراقص، المصاحب لمشاهد أهل الكدية متنكرين في أزياء مزركشة وأصباغ منوعة. كما أن الشعر هنا يؤدى – بإتقان – الدور المرسوم لأشعار الساسانية، الذي نجده في قصيدة لأبي دُلف الخزرجي الشهيرة[١٦] في الكدية، وفيما سواها من أشعار الكدية، التي تسخر بالعقل وتندد بالزمان والأشحّاء من الأثرياء.

وتَرِدُ أشعار أبي الفتح الإسكندري في الأمثلة المتقدمة على مدارين :
المدار الأول، هو أسئلته الكثيرة الملحفة، المثيرة للضحك في الوقت نفسه، والتي تجعل شخصية الإسكندري – على كثرة ما طلب وألحف – تقطر ظرفاً، وتقترب من نفس القارىء. شأن الساسانية في هذا العصر.

والمدار الثاني، تلك الفلسفة العبثية، التي يتعكس البعد النفسي لشخصية الساساني، وموقفه من الواقع الاجتماعي، فهو يدعو إلى الحمق، ونبذ العقل والعلم في زمن رَفعَ الجهّال، ووضَعَ العلماء، حتى اضطرهم إلى التسول.

وما دمنا في موضع الحديث عن عنصر الأسلوب في (الظاهرة الشعرية) لدى بديع الزمان الهمذاني، فإنا نشير هنا إلى (التلفيق الشعري) على ندرته في المقامات، فهو – مثلاً – في (المقامة الأسدية) يصف الأسد أثناء هجومه على الجماعة بقوله :

أخضر الجلدة في بيت العــرب يملأ الدّلو إلى عَقد الكــرب

فالبيت مُلفّق من بيتين للفضل بن العباس اللهبي، وهما قوله :

وأنـــا الأخضر مـــن يعرفنـــــي أخضر الجلدة من بيت العـــرب
مـــن يساجلْنـــي يساجـــل ماجـــداً يملأ الدّلـو إلى عَقـد الكَـــرب

ولا شك أن مثل هذا التلفيق يدلّ على مقدرة البديع، وحاسته الفنية التي اكتسبها من مراسه الشعري : راوية وناظراً في الأشعار، وشاعراً.

•••

مضى بنا القول – ونحن بصدد الحديث عن عنصر الأسلوب – إلى الحديث عن طريقة الهمذاني في استخدام أبيات الشعر مندمجةً في نسيج التعبير النثري. ونود هنا أن نشير إلى استخدامه للتعابير المقتبسة من أبيات الشعر لفظاً أو معنى. وهي ظاهرة أوضح في مقامات البديع، وأدلّ على سعة حفظه للشعر مع حذقه – في الوقت نفسه – لأساليب الأداء النثري. ونسوق هنا طائفة من الأمثلة :

أ – من المقامة الكوفية : «ومن ملَك الفضلَ، فلن يؤاسي فلن يذهب العُرف بين الله والناس» فالعبارة الأخيرة مأخوذة من قول الحطيئة :

من يصنع الخير لا يعدَم جوازيـــه لا يذهب العُرفُ بين الله والنـاس

ب – من المقامة القريضية : «ولو قلت لأصدرْت وأوردت، ولجلوت الحق في معرض بيانٍ يسمع الصمّ، ويُنزل العصم» ففيها اقتباس من قول أبي الطيب المتنبي :

★ وأسمعت كلماتي من به صَـــمم ★

ج – من قوله في المقامة الحرزية : «لما بلغتْ بي الغُربةُ بابَ الأبواب، ورضِيتُ من الغنيمة بالإياب ...». فيه اقتباس من بيت امرىء القيس :

وقـد طـوّفتُ في الآفـاق حـــتـى رضيتُ مـن الغنيمـة بالإيـــاب

د – من قوله في المقامة الوعظية : «إني أراك ضعيف اليقين، يا رافع الدنيا بالدين». وذلك من قول الشاعر :

نرقّـع دنيانـا بـــإفساد ديننـــا فلا ديننا يبقى ولا ما نُرَقّـــعُ

وإذا كان ثمة ما نشير إليه، بصدد الأمثلة السابقة، فهو أن الهمذاني قد أحكم وصلها بالسياق

النثري، بحرصه على أن تتوافق العبارات المقتبسة من أبيات الشعر مع سائر ما تقدمها من الجمل عن طريق السجع.

● رســـم الشخصيـــة ●

وأول ما نجده من ذلك، أن شخصية أبي الفتح الإسكندري -- بطل مقامات الهمذاني – هي شخصية شاعرة في المقام الأول، تدين في وجودها لشعراء بني ساسان، الذين جسّد عالمهم أبو دلف الخزرجي، وقبله الأحنف العُكبري، من خلال قصيدتين شعريتين لهما : فلأبي دلف قصيدة ساسانية شهيرة عارض بها داليّة الأحنف العُكبري، وفيها توسعُ وشرْح لحيل المتكدّين وأساليبهم(١٧).

ولا شك أن قصيدة أبي دُلف – بالذات – قد فتحت باب الخيال واسعاً أمام بديع الزمان، كي ينوّع في أساليب بطله أبي الفتح الإسكندري. وبصفة عامة، فإن هذه القصيدة تعد مصدراً، ودستوراً في حيل المتكدين من بني ساسان. ولا شك أيضاً في أن(١٨) شخصية أبي الفتح الإسكندري – كما رسمها البديع في مقاماته–مدينة للقصيدة الساسانية، التي شاعت في القرن الرابع الهجري، واطلع عليها البديع وأعجب بها، وبشخصية الأديب المتكدّي التي صاغها. وقد اقتبس الهمذاني – في نهاية المقامة القريضية – بيتين من قصيدة أبي دُلف أجراهما على لسان أبي الفتح(١٩).

وفي المقامة البغدادية تختفي تماماً شخصية أبي الفتح الإسكندري، ليحل محلها عيسى بن هشام، الذي عهدناه راوية المقامات في الأعم الأغلب منها، وكما اعتاد الهمذاني أن يُجري أشعاراً على لسان السكندري، فكذلك أجرى الشعر على لسان عيسى بن هشام في ختام المقامة، وهو قوله :

أَعمل لرزقك كلَّ آلـــة   لا تقعُدنَّ بكـل حالـــة
وانهضْ بكـــل عظيمـــةٍ   فالمرءُ يعجز لا محالـــة(٢٠)

وعيسى بن هشام – هنا – يمارس المألوف المعهود لدى شعراء بني ساسان. فيدعو إلى ما دعا إليه هؤلاء الشعراء من إعمال الحيلة في سبيل الكسب وتحصيل الرزق ومعنى هذا أن الهمذاني كان يسعى إلى تجسيد صورة نموذجية لشاعر بني ساسان، سواء من خلال شخصية

البطل التقليدي، وهو أبو الفتح الإسكندري، أم من خلال الراوية عيسى بن هشام، وإن كان ذلك قليلاً نادراً.

ويقتضينا البحث أن نستعرض بعض ما ورد في قصيدتي : أبي الحسن عقيل بن محمد العكبري، الشهير بالأحنف العُكبري، وأبي دُلف مسعر بن مهلهل الخزرجي. وقد مضت إشاراتٌ مجملة إليهما، نفصلها هنا بعض التفصيل.

أما العُكبري فيصفُه أبو منصور الثعالبي (ت ٣٢٨هـ) بقوله : «شاعر المُكْدين وظريفهم، ومليح الجملة والتفصيل منهم[٢١]»، كما يتحدث عنه الصاحب بن عبّاد بقوله :

«لو أنشدتك ما أنشدَنيه الأحنف العُكبري لنفسه، وهو فرد بني ساسان اليوم بمدينة السلام، وحسن الطريقة في شعره، لامتلأت عجباً من ظرفه وإعجاباً بنظمه»[٢٢] وقد كان بالصاحب كلف بأبي دُلَف وأمثاله من شعراء الكدْية، كابن حجاج وابن سُكرة. ويقال إنه كان يحفظ «مناكاة بني ساسان»[٢٣] أي مصطلحاتهم وعباراتهم الخاصة، التي كانت مستعملة في أوساطهم، دالة على حيلهم وفلسفاتهم.

ومما رواه الثعالبي للعُكبري من قصيدته الساسانية، التي تقطر ظرفاً، وفخرا بآل ساسان في اتساع ممالكهم، وفيما لهم من الحظ الوافر في المجد والجِدّ :

على أني بحمد الله ... في بيتٍ من المجدِ
بإخواني بني ساسا ... نَ أهلِ الجِدّ والجَدِّ
لهم أرضُ خراسانَ ... فقاشاتٍ إلى الهندِ
إلى الروم إلى الزَّنج ... إلى البُلغار والسِّندِ

وإذا أمعنّا النظر في شخصية أبي الفتح الإسكندري، وجدناها في سلوكها وفيما تردده من الأشعار تجسد من المعاني ما عبّرت عنه أبيات العكبري المتقدمة. فالإسكندري يتنقل ما بين الموصل وبغداد والكوفة والبصرة وخراسان، وسجستان وأذربيجان وجرجان وأصفهان والأهواز وبخارى وقزوين وشيراز وأرمينيا ونيسابور. كما أن أكثر مقامات البديع ترد أسماؤها منسوبةً إلى البلدان. وفي أبيات للعُكبري من قصيدة أخرى يقول :

رأيت في النوم دنيانا مزخرفةً ... مثل العروس تراءت في المقاصير
فقلت جودي، فقالت لي على عجَلٍ ... إذا تخلصْتُ من أيدي الخنازير[٢٥]

والبيتان يجسّدان نقمة شاعر بني ساسان على بخل أغنياء عصره وشحهم. وهذا المعنى يجسده الهمذاني في «المقامة المضيرية». وهو يصور في دقة شخصية تاجرٍ من محَدثي النعمة، في تكالبه على الدنيا، وترصده لذوي الحاجات والاحتيال على أخذ ما بأيديهم، ثم في شحه وبخله، حين أوسع أبا الفتح ثرثرةً ومباهاةً بذكائه وثرائه، دون أن يقدم له أكلة المضيرة التي وعده بها.

ولعل وراء مدائح الهمذاني لخلف بن أحمد، في مقامات ستٍ، وإشاداته بكرمه، ووفور عطائه، هدفاً أراده بديع الزمان، وهو تقديم الصورة المثلى للغنيّ الكريم، ليكون درساً لنموذج الغنيّ الشحيح (الذي شاع في عصر الهمذاني)، وحثاً للأغنياء على السخاء والبذل.

وفي أبيات من قصيدة أخرى للعكبري يقول :

قد قَسَّم اللهُ رزقي في البلاد فما	**يكاد يدرَك إلا بالتفاريق ؟**
لستُ مكتسباً رزقاً بفلسفة	**ولا بشعر، ولكن بالمخاريق ؟**
والناس قد علموا أني أخو حيلٍ	**فلست أنفق إلا في الرساتيق[٢٦]**

وهذا الكلام قريب مما ورد على لسان الإسكندري في المقامة الساسانية حيث يقول :

هذا الزمان مشوم	**كما تراه غشوم**
الحمق فيه مليحٌ	**والعقل عيب ولوم**
والمال طيف ولكن	**حول اللئام يحوم[٢٧]**

فهنا دعوة إلى الحمق، وذم للعقل، والبيت الأخير في ذم الأغنياء مطابق لبيت مضى للعكبري يهجو فيه الأغنياء ويشبههم بالخنازير. وكثيراً ما تتردد هذه المعاني في أشعار أوردها الهمذاني على لسان أبي الفتح.

وإذا كنّا نجد شعر العكبري متميزاً بطابع شعبي خالياً من الزخرفة والمحسنات البديعية، فإننا نجد الطابع ذاته فيما أجراه الهمذاني من شعر على لسان أبي الفتح الإسكندري، مع أن الهمذاني قد وشّى نثره وزخرف عبارته، وكساها من حلل البديع في مقاماته ورسائله على سواء.

وقد ورثت المقامة الهمذانية طرائق التعبير عن الكدية في أشعارها ونثرها، بعد وفاة أرباب هذا الفن من ظرفاء الساسانية. وظلت مقامات البديع هي الصوت الباقي حتى أخريات القرن الرابع.

أما أبو دُلَف الخزرجي، فيصفه الثعالبي بأنه «شاعر كثير المُلَح والظَّرف، مشحوذ المدية في الكدية، خنق التسعين في الإطراب والاغتراب وركوب الأسفار الصعاب، وضرب صفحة المحراب بالجراب، في خدمة العلوم والآداب».(٢٨)

ولأبي دُلَف قصيدة رائية عارض بها قصيدة العكبري. وكلتا القصيدتين كان لهما تأثير في مقامات البديع في تصويره لشخصية الإسكندري، كما مضى القول. ولعل شخصية أبي دُلف ورائيته التي أشرنا إليها، كانت أعمق تأثيراً في مقامات البديع من شخصية العكبري وشعره، ولهذا اعتبر بعض الباحثين قصيدته الرائية «إنجيلاً في حيل المتكْدين من بني ساسان»(٢٩) وهي التي يقول فيها :

لقد ذقتُ الهوى طعمين (م) من حلوٍ ومن مُرّ
وتعرّيت كغصن البان (م) بين الورق والخضر
وشاهدتُ أعاجيباً وألواناً من الدهر
فطابتْ بالنوى نفسي على الإمساك والفِطْر(٣٠)

وكما فخر العُكبري بقومه من بني ساسان، فكذلك فخر أبو دُلَف الخزرجي حيث يقول :

على أني من القوم (م) البهاليل بني الغُرّ
فظل البين يرفينا شوى بطنٍ إلى ظهر

ويقول :

فنحن الناس كل الناس (م) في البرّ وفي البحر
أخذنا جزية الخلق (م) من الصين إلى مصر
لنا الدنيا بما فيها من الإسلام والكُفْرِ
فنصطاف على الثلج ونشتو بلدة التمر(٣١)

ويذكرنا البيت الأخير – هنا – ببيت أجراه الهمذاني على لسان أبي الفتح الإسكندري، وهو قوله :

إسكندرية داري لو قرّ فيها قراري
لكنّ ليلي بنجْدٍ وبالحجاز نهاري

وفي قصيدة أبي دُلَف الخزرجي شرح لكثير من حيل أدباء الكدية، مما نجده في حيل بطل مقامات الهمذاني. ومن ذلك مثلاً أن يدهنوا وجوههم بماء البيض الأصفر، لتبدو شديدة الصُفرة، ويعصبوا جباههم ليوهموا الناس أنهم مرضى، ويستأجروا الصبيان والنساء، ويشحذوا على الحيوانات المروّضة. وإنا لواجدون بطل المقامات الهمذانية يصنع مثل ذلك في رحلة الكدية. ففي المقامة الساسانية(٣٢) - مثلاً - نراه وهو يقود كتيبة من بني ساسان، وقد صبغت وجوهها وعصبت جباهها، وهو ينشد الشعر في الكدية، وهم يجاوبونه. وفي المقامة القردية، يظهر الإسكندري قرّادا يُرقص قرده، ويضحك من عنده(٣٣)

وقد كان أبو دُلَف الخزرجي رحّالة، وله رسالتان مهمتان سجل فيهما مشاهداته، ووصف البلدان التي مر بها وصفاً دقيقاً. فأما الرسالة الأولى، فعن رحلته إلى الصين وقد نشرها المستشرق الألماني (دور صوير) عام ١٩٣٩م وتناولها بالتحليل والدراسة.

وأما الرسالة الثانية - وهي التي بين أيدينا - فقد نشرت مرتين، وهي تكملة لرسالته الأولى، وتسجل رحلة أبي دُلَف في وسط آسيا، وتبدأ من مدينة (الشيز) في جنوب أذربيجان، وتمتد لتشمل أماكن كثيرة في إيران والقوقاز وأرمينيا وخراسان. وهي لذلك من المصادر المهمة في الأدب الجغرافي عند العرب، ومصدراً في معرفة أحوال البلدان التي زارها أبو دلف(٣٤)

وليس لدينا ما يؤكد اطلاع الهمذاني على رسالتي أبي دلف، كما ليس في رحلات بطل المقامات ما يدل على ذلك، سيما وأن شخصية شاعر الكدية (أبو الفتح الإسكندري) قد خلت من الملامح العلمية التي تعنى بوصف جغرافي للأقاليم التي رحل إليها، واقتصرت على الملامح الفنية والأدبية التي تقنع بالأحوال والوقائع العامة، لترسم صورة الشاعر المتكدي لا الرحالة الجغرافي. فشخصية الإسكندري - إذن - طابقت شخصية الخزرجي في جانب، وخالفتها في جانب آخر، وطابقتها في ملامح شعراء الساسانية، وخالفتها في ملامح الرحالة الوصاف للمعالم والمشاهد.

● الظاهرة الشعرية في المضمون ●

ويمكن أن نتناول هذا العنصر في جوانب مختلفة أبرزها :

١ - المقامة التي تحمل مضمون التعبير عن مسائل الشعر وقضاياه.

٢ – المقامة التي تعبر عن أغراض، هي في الأصل من أغراض الشعر، ثم شاركت فيها المقامة.
٣ – المقامة التي يلعب الشعر فيها الدور الأساسي.

ونحاول – ونحن بصدد الحديث عن الظاهرة الشعرية في عنصر المضمون المقامي – أن نشير إلى حقيقة مهمة هي أن المقامة وإن قامت على الكدية، فإنها أيضاً أولت بعض قضايا الشعر ومسائله اهتمامها، وذلك في خمسٍ من المقامات على الأقل، وهي :

- المقامة القريضيـــــة .
- المقامة الغيلانيـــــة .
- المقامة العراقيــــة .
- المقامة الإبليسيــــة .
- المقامة الشعريــــة .

فأما المقامة القريضية،(٣٥) فتحوي طائفة من الآراء النقدية حول شعراء جاهليين وإسلاميين، مع موازنة بين شعري جرير والفرزدق، وبين الشعراء القدماء – بعامة – والشعراء المحدثين. ولا تشكّل الآراء النقدية الواردة في المقامة القريضية قيمة تذكر في النقد الأدبي، وبخاصةٍ في حقل الشعر، لأنها لا تخرج عن كونها آراء موجزة للغاية، تقف عند حدود التقرير الوجيز، غير المشفوع بالتفسير والتعليل، فلا تكاد هذه الآراء تحقق إضافة تذكر للرصيد النقدي في القرن الرابع الهجري خاصة. كما لا تخرج هذه الأحكام النقدية عن تلك الأحكام الوجيزة غير المعللة، التي أثرت عن مرحلة النشأة والبساطة في النقد العربي القديم، مما نجد نظائر له عند المفضل الضبي (ت ١٦٨هـ) وأبي عبيدة (ت ٢٠٩هـ) والأصمعي (ت ٢١٤هـ)، في طبقات ابن سلام (ت ٢٣٢هـ) والشعر والشعراء لابن قتيبة (ت ٢٥٥هـ).

ومن هنا تبقى المقامة القريضية متبنيةً للظاهرة الشعرية في قالبها التعليمي، هادفة إلى تعليم الناشئة والتعبير عن رغبة الهمذاني في استعراض ثقافاته وملكاته العقلية. فلا تكاد تخرج عن هذا الإطار.

أما المقامتان الشعرية(٣٦) والعراقية،(٣٧) فتعكسان لوناً طريفاً من الثقافة الشعرية أولع به المهتمون بالشعر في مجالسهم، وفي مطارحاتهم الأدبية، خلال القرن الرابع الهجري. هذا اللون هو (الألغاز الشعرية) : ففي المقامة العراقية يسأل أبو الفتح :

– هل قالت العرب بيتاً لا يمكن حله، وهل نظمت مدحاً لم يُعرف أهله ؟ وهل لها بيت سمُج وضعه، وحسن قطعه ؟ وأي بيت لا يرقأ دمعه ؟ وأي بيت يثقل وقعه ؟ وأي بيت يشحّ عروضه ويأسو ضربه ؟.

وهكذا تنهال أسئلة أبي الفتح الملغزة إلى عيسى بن هشام، وحين يعيا الأخير بالجواب، ويعجز عن الحل، يتصدى الإسكندري للجواب في زهو وعُجْب.

وفي المقامة الشعرية، يخاطب أبو الفتح الإسكندري جماعة في حلقة يتذاكرون الشعر، فيقول لهم :

– أين أنتم من تلك الأبيات ؟ وما فعلتم بالمعمّيات ؟ سلوني عنها.»

يقول عيسى بن هشام، واصفاً براعة أبي الفتح. «فما سألناه عن بيت إلا أجاب، ولا عن معنى إلا أصاب.» ثم انثال/ ذهن أبي الفتح الإسكندري بأسئلته الملغزة، وكلها تدور حول أبيات من الشعر، مثل قوله :

– عرِّفوني أي بيت شطره يرفع، وشطره يدفع ؟ وأي بيتٍ نصفه يغضب، ونصفه يلعب ؟ ... الخ» وقد بلغ عدد المسائل التي ألغز بها الإسكندري ستاً وخمسين، أجاب أبو الفتح منها عن خمس اختارها له أهل المجلس.

وتعكس لنا المقامتان الشعرية والعراقية احتفال مثقفي عصر الهمذاني بمجالس الأدب، وما تخللها من مطارحات، كان الشعر فيها هو المدار في الأعم الأغلب. كما تعكس لنا جانباً من جوانب الثقافة الشعرية عند البديع نفسه فكأنما أراد الهمذاني – في هاتين المقامتين – ما أراده في كثير من غيرهما،وهو استعراض بضاعته من الأشعار، وحظه الوافر من روايته لذخائرها، ودرايته بمسائلها. وهذا جانب يتضح عند قراءة المناظرات التي دارت بينه وبين أبي بكر الخوارزمي، فكأن البديع بمثل هذه الثقافة الشعرية كان يصنع من مقاماته تلك لوناً آخر من مواقف المناظرة يدلل بها على حذقه ووفور حظه من العلم والبديهة.

فإذا تناولنا المقامة الإبليسية، وجدناها تختلف عن المقامات القريضية والعراقية والشعرية، سواء من حيث الشكل المقامي أم من حيث موقع الظاهرة الشعرية. فالمقامة الإبليسية أحفل بالفن القصصي والحركة القصصية. أما الظاهرة الشعرية فيها فإنها تختلف في موقعها وأهدافها، فهي تطرح ظاهرة شياطين الشعراء، التي شاعت عند القدماء، كما أنها لا تهدف إلى عرض

ثقافة الهمذاني، بقدر ما تهدف إليه من إثارة المتعة الفنية لدى القارىء، وإدهاشه بعرض مشاهد خرافية لا نصيب لها من الواقعية المحتملة في المقامات الثلاث الأخرى.

فقد خرج عيسى بن هشام ينشد إبله الضالّة، فالتقى في الطريق بشيخ. وتطارح عيسى ابن هشام والشيخ النكرة أشعاراً لشعراء جاهليين وإسلاميين. ثم وقعت المفاجأة، التي تشكل عنصراً من عناصر الخصوبة في القصة، فهذا الشيخ لم يكن إلا إبليس، كشف عن نفسه لعيسى ابن هشام، وأنه الذي يعين الشعراء على نظم أشعارهم «فما أحد من الشعراء إلا ومعه معين منا.» ثم أعان عيسى بن هشام على أن يجد إبله الضالّة. وانتهت المقامة بموقف طريف من مواقف الكدية، إذ يقابل عيسى بن هشام شيخه الإسكندري، حيث تبين أن الإسكندري هو أيضاً، قد لقي إبليس وشحذ منه عمامة.

وللمقامة الإبليسية – وهي تطرح فكرة شياطين الشعراء – قيمتها وتأثيرها الأدبي، فقد أوحت إلى إبن شهيد الأندلسي بقصته (التوابع والزوابع) كما أوحت إلى أبي العلاء المعري بقصته (رسالة الغفران)، على تفاوت بين العملين في القيمة والمكانة الفنية.

ولنقصر القول – هنا ــ على رسالة (التوابع والزوابع)(٣٩)، فقد تأثرت (المقامة الإبليسية) في دورانها حول فكرة (شيطان الشعراء)، وتجسد هذا الشيطان للبشر، وحديثه إليهم، وإصداره أحكاماً نقدية حول طائفة من الأدباء، كما تأثر منها في التركيز على (أبو نواس) بالذات. إلا أن (التوابع والزوابع) – برغم هذا التأثر بالمقامة الإبليسية – قد باينتها في جملة أمور، منها : أن التوابع وإن أولت الشعراء قسطاً أوفر من العناية، فقد أدخلت في الإطار القصصي بعض الكتاب. كذلك تناولت التوابع بالتقريع والسخرية طائفة المعلمين من علماء اللغة، ممثّلة في ابن الإفليلي(٤٠)، فرصدت بذلك موقف الصراع بين الأدباء واللغويين. وكان ابن شهيد طرفاً في هذا الصراع. كما أن قصة ابن شهيد كانت أكثر ثراءً بالآراء النقدية، وأكثر عمقاً، بحيث عدّها الدارسون مصدراً من مصادر الحركة النقدية بالأندلس(٤١). هذا إلى أن عالم ابن شهيد القصصي كان أكثر اتساعاً وثراءً وخصوبة من عالم المقامة الإبليسية.(٤٢) ولا يغض ذلك – بطبيعة الحال – من المقامة الهمذانية، إذ يبقى لها فضل الريادة والسبق في مجال (القصة الابتكارية) والمضمون الشعري. ولا يخفى – كذلك – فضل مقامات الهمذاني على (أدب المقامة في الأندلس)، قبل دخول مقامات الحريري إلى الأندلس في حقبة لاحقة.

ومع أن ابن بسام قد أورد نص التوابع في كتابه (الذخيرة)، فإنه لم يشر قط إلى تأثر ابن شهيد بالهمذاني في المقامة الإبليسية. كما أهمل هذه الإشارة بعض الباحثين(٤٣) في العصر الحديث.

وفي (المقامة الغيلانية)(٤٤) تتجسّد الظاهرة الشعرية داخل إطار قصصي صنعته - كالعادة - مخيّلة بديع الزمان الهمذاني، وتدور في مضمونها حول الشعر والشعراء: فعيسى بن هشام يذاكر «عصمة بن بدر الفزاري»، فيحكي له الفزاري حكايته مع ذي الرمّة الشاعر (ت ١١٧هـ)، حين يصطحبان، ثم يلتقيان بالفرزدق الشاعر (ت ١١٠هـ)، فينشد ذو الرمة أبياتاً في هجاء الفرزدق، حتى إذا بلغ بإنشاده بيتاً معيناً تنبه الفرزدق - وكان نائماً - وجعل يمسح عينيه، ويقول ساخراً:

- أذو الرميمة يمنعني النوم بشعر غير مُثقّفٍ ولا سائر؟

فقال الفزاريّ لصاحبه ذي الرمّة:

- من هذا؟

فقال ذو الرمَّة:

- الفرزدق.

وهنا حَمِي ذو الرُّمة، فقال:

وأمــا مجاشع الأرذلــون ... فلـم يسق منبَتَهـم راجـسُ

سيعقلهم عن مساعي الكـرامِ ... عِقـال، ويحبسُهـم حابـسُ

يقول الفزاري:

- فقلت: «الآن يشرقُ فيثور، ويعمُّ هذا وقبيلته بالهجاء»، فوالله ما زاد الفرزدق على أن قال: «قبحاً لك يا ذا الرميمة! أتعرض لمثلي بمقالٍ منتحل»؟ ثم عاد في نومه كأن لم يسمع شيئاً، وسار ذو الرمة، وسرتُ معه وإني لأرى فيه انكساراً، حتى افترقنا.»(٤٥)

وقد ساق عصمة بن بدر الفزاري هذه الحكاية، مثلاً لمن أعرض عن خصمه حِلماً، ومن أعرض عن خصمه احتقاراً.

والظاهرة الشعرية هنا تختلف عن سابقاتها. فهي ليست أحكاماً نقدية كالقريضية، ولا ألغازاً كالشعرية والعراقية، ولا تجسيداً لظاهرة إبداعية كما في المقامة الإبليسية، بل هي تتعلق بجانب

من أخبار الشعراء في العصر الأموي، يتمثل في طبيعة العلاقة بين ذي الرمة – من ناحية – وجرير والفرزدق من ناحية أخرى، وبين هذين الشاعرين الكبيرين من جهة وبين من كانا دونهما فحولة ومنزلة كالصَّلتان العبدي والبعيث.

والمقامة – على هذا النحو – تقوم على ثلاثة عناصر : الأول، هو العنصر القصصي، ففيها أحداث، ومواقف وحوار متنوع بين الشعر والنثر. وإن كان الشعر فيها هو الأظهر، كما أن فيها لمسات طريفة ومركزة في رسم شخصية الفرزدق على وجه الخصوص. كما عمد البديع إلى شخصية اخترعها اختراعاً، وهي شخصية «عصمة بن بدر الفزاري»، ليس لها وجود في التاريخ الأدبي، وأسند لها دور الراوية الذي يقص أخبار الشعراء على الراوية الأصلي للمقامات، وهو عيسى بن هشام.

والعنصر الثاني هنا، هو العنصر التعليمي، فقد أراد البديع، كعادته في كثير من مقاماته، أن يضمن تلك المقامة بعض الفوائد الأدبية والعلمية.

أما العنصر الثالث في هذه المقامة، فهو أنها خالية من الكدية وبالتالي فهو خلو – أيضاً – من شاعر الكدية (أبو الفتح الإسكندري).

ونأتي بعد هذا إلى آخر مقامات البديع والتي يلعب الشعر فيها دوراً أساسياً، وهي (المقامة البشرية)[٤٦]. وسميت كذلك نسبة إلى (بشر بن عوانة العبدي الصعلوك). الذي أغار على ركب فيهم امرأة جميلة، فتزوج بها، فأشارت عليه تلك المرأة بأن يتزوج بابنة عمه، وأفاضت في وصف جمالها وإغرائه بها، فتوجه بِشرٌ إلى عمه يخطب ابنته، غير أن العمّ رفض، فأقسم بشر أن يقتل رعاتهم، فلما توالت مضرّاته ومعرّاته، اضطرّ العم إلى الموافقة على الزواج بشرط أن يسوق إليه بشر ألف ناقةٍ مهراً من نوق خزاعة. وقد شرط العم نوق خزاعة بالذات حتى يعرض حياة ابن أخيه للخطر ويتخلص من شرّه، لوجود أسدٍ في الطريق إلى خزاعة اسمه (داز) وحية اسمها (شجاع).

ولشجاعة الفتى الصعلوك، فقد سلك طريق خزاعة، وتمكن من قتل الأسد، وكتب بدمه قصيدة مطلعها :

أفاطمُ لو شهِدْتِ ببْطن خبْتٍ ... وقد لاقَ الهِزبْر أخاك بِشرا
إذاً لرأيت ليثا زار ليثا ... هِزبْراً أغلباً لاقى هِزبْرا[٤٧]

وفي قصيدته التي بلغت أربعة وثلاثين بيتاً، يصف صراعه للأسد، ويفخر بشجاعته. ثم إن بشراً كتب قصيدته تلك على قميصه بدم الأسد، وبعث بها إلى ابنة عمه، فندم العم، وتحركت في قلبه عاطفة الشفقة على ابن أخيه، وخشي أن تغتاله الحية هذه المرة، فذهب إلى بشر، فأدركه وقد قتل الحية، فوافق العم على تزويج ابنته.

ولكن في طريق العودة، يلقى بشر وعمُّه فارساً في الطريق فيتحدى بشراً، وينازله، ويطلب منه تسليم عمه. وينهزم بِشر الفارس الصعلوك أمام الفارس المجهول، الذي يكشف عن شخصيته، فإذا به ابن تلك المرأة التي كانت قد دلت بشراً على ابنة عمه، وأشارت عليه بالزواج منها، فحلف بشر «لا ركب حِصاناً، ولا تزوج حَصاناً»(٤٨) ثم زوج ابنة عمه لابنه. والظاهرة الشعرية هنا تختلف موقعاً عن مثيلات لها في سائر المقامات التي تناولناها. فهي ليست معرضاً لآراء في نقد الشعر، ولا في الألغاز الشعرية. وليست حديثاً في شيطان الشعر وأخبار الشعراء. بل هي حكاية بطولية ملحمية، ذات طابع شعبي، أشبه بسير البطولات الشعبية التي نسجها الخيال الشعبي حول بطولة عنترة العبسي، وغيره من أبطال العرب.

إن البطولة – إذن – وليست قضايا الشعر – هي المدار غير أن الشعر في هذه الحكاية البطولية يلعب الدور الأساسي، فترد أشعار على لسان البطل الفارس الصعلوك، يصف فيها منازلته الأسد، وتمكنه من قتله شر قِتلة. وأبيات يفخر فيها بقتل الحية. كما أن الشعر في (المقامة البشرية) يرد مورد الحوار بين المرأة التي تزوجها بشر، وأشارت عليه بابنة عمه، وبين بشر. هذا إلى شطراتٍ ثلاثٍ، قالها قائل في وصف الحية التي تدعى شجاعاً.

إن النثر في المقامة البشرية، ليس سوى وسيلة متواضعة لتقديم جوانب من أحداثها. بينما يقدم لنا الشعر مشاهد حية – مثيرة – للمغامرة، ومواقف البطولة، كما يقدم لنا الحوار النابض الخصب بين بعض شخصيات المقامة. إن هذه المقامة أقرب إلى «الحكاية الشعبية» القائمة على البطولة الصارخة، وشعر البطولة والمغامرة. ولا نبالغ لو قلنا إن الطابع المقامي فيها قد اختفى، ليحل محله طابع «الحكاية البطولية». كما صاغها القاصّ الشعبي.

وإذا كان البديع في (المقامة الأسَدية)، قد تعرض للأسد، ومنازلته وقتله، فإن المنحى بين المقامتين مختلف، لأنه في الأسدية طابع واقعي، ولكنه في البشرية أسطوري يقوم على

الخوارق، التي لا تقع عادةً. فالأسد في المقامة الأسدية لا يتم قتله، إلا بعد أن يلقي بعض الضحايا مصرعهم بين فكيه. ولكن في البشرية يكون الأسد ضحية بلا ضحايا. وعلى حين يصارع الأسد في (المقامة الأسدية) جماعة تسعى لتأمين حياتها وطريق رحلتها في طلب العلم. فإن الفرد الواحد في (المقامة البشرية) هو المصارع الأوحد لا دفاعاً بل هجوماً، هدفه التحدي وتحقيق رغبة زواجه بابنة عمه.

وبينما لا تلعب (الظاهرة الشعرية) في المقامة الأسدية دوراً أساسياً بطولياً. فإن الأمر في (المقامة البشرية) يكون على العكس تماماً، وفيما أوضحناه ما يجنبنا التكرار.

وتأتي فكرة صراع الأسد في المقامتين الأسدية والبشرية من ميراث شعري اطَّلع الهمذاني عليه، والتقط منه عناصر قصصية وشعرية مختلفة، ففي ديوان الأعشى(٤٩) وصف مرعب لصراع بين الرجال والأسد، وكذلك لدى أبي زبيد الطائي،(٥٠) الذي عدّه الباحثون أشهر شاعر عربي وصف الأسد وعبّر عن رعبه وخوفه من شراسته وجرأته، ووصف صراعاً بينه وبين فريق من المسافرين. كما ورد وصف الأسد عند ابن الرومي(٥١) بكل دقة وتفصيل، وكذلك المتنبي(٥٢) فإذا أضفنا إلى هذه المصادر الشعرية مصادر أخرى نثرية استطعنا أن نضع أيدينا على معينٍ فني استلهمه بديع الزمان الهمذاني كما استلهم المصادر الشعرية. فمن هذه المصادر النثرية ما نجده من قصصٍ مرعبة عن صراعاتٍ بين الأسود والمسافرين في كتاب (الفرج بعد الشدة)(٥٣) وعن تجول الأسود حول بغداد وفي بساتينها الكثيرة.

فإذا عدنا إلى المقامة البِشرية، وجدنا في قصيدة بشر بن عوانة في وصف الأسد نموذجاً جيداً للقصة الشعرية التي حوت عناصر القصة الشعرية الناجحة من حيث الحركة السريعة ودقة التصوير والوصف، والجو الملحمي الذي يثير منا الرعب والإعجاب ببطولة بشر بن عوانة، الذي يمزج صراعه وتصويره بالفخر، ويضيق بمُهره لتقاعسه فيدعو عليه ويأمره بالثبات :

أفاطمُ لو شهدتِ ببطْن خبْتٍ ... وقد لاقى الهِزبْر أخاك بِشرا
إذاً لرأيت ليثاً زار ليثاً ... هِزبْرا أغلباً لاقى هِزبْرا
تبهْنسَ إذ تقاعسَ عنه مُهري ... محاذَرةً فقلتُ : عُقِرتَ مُهْرا

بقي أن نقول أن هذه القصيدة هي من صنع بديع الزمان نفسه، استطاع فيها مجاراة صعاليك

الشعراء، وأن يصور شخصية الشاعر الصعلوك في مغامرته وقوة إصراره واعتداده بنفسه. كما أن شخصيته (بشر بن عوانة) ليست شخصية حقيقية، فهي من ابتكار الهمذاني أيضاً، وإن نجح في إيهامنا بأن بشراً شخصية حقيقية. وكل ذلك دليل على أن البديع قد استطاع تمثُل التراث الأدبي، كما وهب من القريحة ما أعانه على الابتكار والإبداع، قصصياً وشعرياً.

ولا يكتمل الحديث عن عنصر (المضمون) في الظاهرة الشعرية في مقامات البديع إلا بتناول ظاهرة على جانب من الأهمية، تلك هي : تناول البديع في مقاماته الأغراض التي اختصت بها القصيدة العربية أصلاً. مثل : المدح والوصف والهجاء والغزل. فمن ذلك – على سبيل المثال – أن البديع قد مدح خلف بن أحمد أمير سجستان، وكان صاحب البديع وولي نعمته، ويبدو أنه ألف جميع مقاماته باسمه ثم أهداها إليه.

وقد بلغت مقامات الهمذاني في مدح أمير سجستان ستاً، هي :

١ – المقامة الناجية.

٢ – المقامة الخلفية.

٣ – المقامة النيسابورية.

٤ – المقامة الملوكية.

٥ – المقامة السارية.

٦ – المقامة التميمية(٥٤).

ومن الملاحظ أن كل مقامات الهمذاني الست في مدح خلف بن أحمد لم تخل – مع هذا – من أبيات شعرية في مدح خلف. فكأن النثر المقامي يتآزر مع الظاهرة الشعرية في مدح أمير سجستان. ثمة ملاحظة أخرى، وهي أن هذه الأبيات ليست مما ورد في ديوان بديع الزمان. كما أن عدم ورودها في الديوان لا يعني أن تكون من أشعار سواه، بل يعني أن البديع، وهو يكتب مقاماته الست في مدح خلف بن أحمد، قد خصها بتأليف شعري تختص به، إمعاناً من الهمذاني في تكريم ممدوحه الذي أفاض بمدحه، والإشادة بكرمه في أكثر من موضعٍ في ديوانه.(٥٥)

أما الوصف، فنرى أمثلة له في مثل (المقامة الأسدية)، وهو يصف فزع الخيول من الأسد، وإجفالها أمام هجومه وزئيره، حتى قطعت الحبال وأرسلت الأبوال. كما نجد الوصف للطريق

وللأشجار الصحراوية، التي تشبه غدائر العذارى. وفي (المقامة البغدادية) يروعنا الوصف الدقيق لمظهر الرجل السوادي، وللشوّاء وأنواع الأطعمة لديه، كما يثيرنا الوصف الدقيق للمضيرة، ومشهد تناول الطعام في (المقامة المضيرية).

ويطول الحديث لو حاولنا أن نسوق مزيداً من الإشارات. ولكن يكفي أن نقرر بأن (الوصف) لدى الهمذاني في مقاماته يتميز في أكثر المواطن بأنه قائم على المشاهد الحية، والمواقف المثيرة، ودقة الملاحظة، بما يحقق للنثر – على يد الهمذاني – عنصر التفوق على الشعر.

وفي «المقامة المغزلية»(٥٦) تنثال قريحة الهمذاني بأوصاف المغزل، وتتعاقب في الوصف شتى الصور البيانية، ومع انثيال الصور وتعاقبها نزعة واضحة يبديها الهمذاني للدلالة على تفوقه وبراعته وربما تحديه للوصّافين من الشعراء(٥٧)، يقول الهمذاني واصفا المِغزل : « .. فَتَجَ سُنّار، برأسه دُوار، بوسطه زُنّار، وفلَك دَوّار، رخيم الصَوت إن صَرّ، سريع الكرّ إن فرّ، طويل الذيل إن جَرّ، نحيف المُنطَّق، ضعيف المُقَرْطق، في قدْر الجزَر، مقيم بالحضَر، لا يخلو من السّفَر، إن أُودِع شيئاً ردّ، وإن كُلِّف سيراً جَدّ، وإن أجرّ حبلاً قدَّ، هُناك عظْمٌ وخشب وخَشَب، وفيه مال ونشَب، وقبْلَ وبَعد ...»(٥٨)

أما أهاجيّ البديع في مقاماته، فربما فاقت – في مواضع – أهاجي الشعراء وما فيها من سخرية ولذْع وبذاء. وتظهر براعة الهمذاني الهجائية من خلال نماذج بشرية يرسمها بإتقان، ومن خلال مواقف حية نابضة، وهدفه في الحالين هو النقد الاجتماعي لبعض الفئات والطوائف، فهو – إذن – ليس هجاءً مباشراً يعتمد على التجريح والشتم، كما نجد لدى أهاجي الشعراء في الأغلب الأعمّ. كما أنه ليس هجاءً لأفراد وأشخاصٍ بأعيانهم.

في (المقامة الحُلْوانية) يتناول الهمذاني طائفتي الحجامين والحمّامين، فيرسم لنا صورة حجّام جلس بين يديه عيسى بن هشام، فوجده يهذي هذياناً ذهب معه كل منطق، فلما سأل عنه عيسى علم أنه «رجل من بلاد الإسكندرية لم يوافقه هذا الماء، فغلبت عليه السوداء، وهو طول النهار يهذي ..»(٥٩)

وأما طائفة عمال الحمامات، فقد رسم لهم صورة هجائيةً متناهية الحدّ في السخرية والإضحاك، من خلال مواقف قصصية متتابعة شائقة في المقامة المتقدمة (٦٠) ولعلنا لا نتجاوز

الحقيقة لو قلنا : إن مقامات البديع في عمومها - نقد ساخر للمجتمع والعصر الذي عاشه بديع الزمان الهمذاني. وأن إنموذج «أبو الفتح الإسكندري» هو أنموذج هجائي لمفارقات العصر، أراد به البديع أن يدين مجتمعاً أفسدته التناقضات، وجعلته يرفع الجهال والسفهاء، ويحط من أقدار الأدباء والعلماء، حتى اضطرهم إلى التكدي والاحتيال وإراقة ماء الوجه.

وهكذا ارتقى الهمذاني بفن الهجاء ارتقاءً برّ به الشعراء، من حيث جعله الهجاء نقداً إنسانياً، يعتمد على المواقف والأحداث والشخصيات، وليس شتماً وتشهيراً لفظياً موجهاً لأشخاصٍ وأفرادٍ بأعيانهم، كما هو دأب الشعراء في الأغلب الأعم من أشعارهم.

أما الغزل، فكان أقل الأغراض التي اقتبسها الهمذاني من الشعراء ليعارضهم وينافسهم بنثره المقامي الطريف. ولا نكاد نعثر إلا على نثار قليل هنا أو هناك. ففي (المقامة الأسدية) يقترب الهمذاني من (الغزل بالمذكر) وهو يصف الفتى قاطع الطريق فيقول : «وجه يبرق برَقَ العارض المتهلّل، وقَوّام متى ما ترقّ العينُ فيه تسهّل، وعارِضٌ قد اخضرّ، وشاربٌ قد طَرّ، وساعِد ملآنُ، وقضيب دَيّانُ، ونِجار تركيّ، وزِي ملَكي»[٦١]

ثم يعود إلى الفتى فيصفه - مرة أخرى - بأوصاف لم نعهد مثلها إلا في قصائد الغزل بالمذكّر، فيقول عنه : «فنزل عن فرسه، وخلّ مِنطقته، ونحّى قُرْطَقته، فما استتر عنّا إلا بغُلالةٍ تنِمّ عن بَدَنه، فما شككنا أنه خاصم الوِلدانَ، ففارق الجِنان، وهرب من رِضوان»[٦٢].

وفي (المقامة المضيرية) يورد على لسان التاجر الثرثار عبارات يتغزل بها في زوجته، فيقول لضيفه أبي الفتح الإسكندري : «.. ولو رأيت الدّخان وقد غبّر في ذلك الوجه الجميل، وأثّر في ذلك الخدّ الصقيل، لرأيت منظراً تحار فيه العيونُ. وأنا أعشقها لأنها تعشقني»[٦٣]

وهكذا كانت المقامة تحاول إبداع نموذج نثري أمثل تنافس به القصيدة الشعرية، التي فرضت وجودها الفني على الوجدان العربي، وأحلت الشعراء محل الصدارة والحظوة في قصور الخلفاء والأمراء والوزراء. وبذلك استطاع بديع الزمان الهمذاني أن يجذب لفنه المقامي النثري عشاقاً من الأدباء المبدعين، فضلاً عن عشاق هذا الفن من القراء المتذوقين، وإن لم يستطع مع هذا، أن يوقف تيار الإعجاب بالشعر، إذ كان الشعر فن العرب والعربية، يرجع تمكنه في النفوس إلى جذور تاريخية وثيقة الاتصال بطبيعة البيئة والإنسان العربي نفسه في بنيته الذاتية المتفردة.

هوامـــش البحـــث

نسخة المقامات التي اعتمدناها – هنا – بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ط ثانية صبيح – القاهرة، ١٣٨١هـ، ١٩٦٢م.

(١) أبو الفضل أحمد بن الحسين، بديع الزمان الهمذاني. ولد بهمذان عام ٣٥٨هـ، وغادرها عام ٣٨٠هـ وتوفي عام ٣٩٨هـ. درس على ابن فارس (ت ٣٩٠هـ) وورد الصاحب بن عبّاد (ت ٣٨٥هـ). هاجر إلى نيسابور عام ٣٨٢هـ، وبها أملى مقاماته، وناظر أبا بكر الخوارزمي (ت ٣٨٣هـ) وتفوق عليه. توفي عام ٣٩٨هـ.
انظر في ترجمته :
الثعالبي : (يتيمة الدهر، بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، ط أولى بمطبعة السعادة، القاهرة ١٩٧٧م، ٢٥٦/٤.
ياقوت : معجم الأدباء (ط دار صادر، بيروت ١٩٥٧م)، ١٦١/٢
ابن خلكان : وفيات الأعيان (بتحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة بيروت ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م) ١٢٧/١.
بروكلمان : تاريخ الأدب العربي (ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار – دار المعارف. القاهرة سنة ١٩٧٩، ١١٤/٢، ومراجع أخرى.

(٢) انظر – مثلاً –
المقامة الأزاذية ص ٢٠
المقامة السجستانية ص ٣٠
المقامة الكوفية ص ٣٤
المقامة الجرجانية ص ٦٠ وغيرها.

(٣) وانظر : المقامة الأسدية ص ٣٥.

(٤) وانظر : المقامات، الصفحات ١٠، ١٨٦، ٢٥٣، ٣٨٩، ٤٤٩.

(٥) وانظر : المقامة الجاحظية ص ٨٤.

(٦) وانظر : المقامة الجرجانية ص ٥٦.

(٧) نفسه ص ٥٩، والدُّمْلُج : حلية تلبسها المرأة في معصمها، والنَّبته : بفتحتين، هو النَّفْس، بتسكين الفاء، والمفصوم : المفصول.

(٨) انظر : رسائل الهمذاني (ط الكاثوليكية بيروت بدون تاريخ) شرح إبراهيم الأحدب الطرابلسي ص ١٣٢، ٤٦٤.

(٩) المقامة البشرية ص ٤٥٨.

(١٠) المقامة المضيرية ص ١٢٥، ولحّا، أي : قرابة متصلة.

(١١) المقامة الأسدية ص ٤٥.

(١٢) المقامة الأسدية ص ٤٥.

(١٣) المقامة الساسانية ص ١٠٦ – ١٠٨.

(١٤) المقامة الساسانية ص ١٠٨ – ١٠٩.

(١٥) المقامة الساسانية ص ١٠٩، ١١٠.

(١٦) سوف يرد الحديث عن قصيدة أبي دُلف، عند موضع الحديث عن (عنصر الشخصية في الظاهرة الشعرية).

(١٧) د. يوسف نور عوض : فن المقامات بين المشرق والمغرب (ط أولى، دار القلم – بيروت عام ١٩٧٩م) ص ٨٣.

(١٨) نفسه ص ٨٤.
وانظر قصيدة أبي دُلَف في : أبو منصور الثعالبي : يتيمة الدهر ٣/٣٥٢ وانظر في أبي دُلَف الخزرجي :
د. شوقي ضيف. عصر الدول والإمارات، قسم الجزيرة العربية والعراق وإيران (ط ثانية دار المعارف القاهرة بدون تاريخ) ص ٦٣٧ - ٦٤٠.
وأبو دُلف، هو : مِسْعَر بن مهلهل شيخ جماعة الساسانية بإيران في القرن الرابع الهجري. ولد ٣٠١ وتوفي ٣٣١هـ.
(١٩) المقامة القريضية ص ١٧.
(٢٠) المقامة البغدادية ص ٧٠.
(٢١) وانظر في ترجمته : اليتيمة ٣/١١٧ وما بعدها عصر الدول والإمارات، قسم الجزيرة العربية ص ٤٢٨.
(٢٢) اليتيمة ٣/١٢٢.
(٢٣) نفسه.
(٢٤) نفسه.
(٢٥) اليتيمة ٣/١٢٣.
(٢٦) اليتيمة ٣/١٣٨.
(٢٧) المقامة الساسانية ص ١٠٦.
(٢٨) يتيمة الدهر ٣/٣٥٦.
ولاحظ أن الهمذاني قد استخدم عبارة (مشحوذ المدية في الكدية) في الحديث عن نفسه في رسالة له إلى أبي نصر المرزُبان. وانظر رسائل بديع الزمان الهمذاني ص ٨٩.
(٢٩) فن المقامات بين المشرق والمغرب ص ٨٣.
(٣٠) يتيمة الدهر ٣/٣٥٢ وما بعدها.
(٣١) يتيمة الدهر ٣/٣٥٥.
(٣٢) المقامة الساسانية ص ١٠٦.
(٣٣) المقامة القردية ص ١١١.
(٣٤) نشرت هذه الرسالة بعناية المستشرقين، بطرس بولفاكوف، وأنس خالدوف. وقد ترجم حواشي الناشرين الدكتور محمد منير المرسي، وأضاف إليها تعليقاته، ونشرها في سلسلة (من الأدب الجغرافي العربي)، وللمستشرق الروسي كرانشكوفكسكي ودراسة جيدة عن أبي دُلَف الخزرجي في كتابه : (تاريخ الأدب الجغرافي) ١/١٨٨.
(٣٥) ص ٣
(٣٦) ص ٣٨٧.
(٣٧) ص ١٨٦.
(٣٨) ص ٢٥٣.
(٣٩) وانظر من نص (التوابع والزوابع) :
ابن بسّام : الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة (بتحقيق د. إحسان عباس - الدار العربية للكتاب. ليبيا تونس عام ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م). ق ١ ح ١ ص ٢٤٥ - ٣٠٥. ولاحظ معارضة ابن شهيد في التوابع للهمذاني في وصف الماء وانظر الذخيرة ق ١ ح ١ ص ٢٧٦.
(٤٠) هو أبو القاسم إبراهيم بن محمد بن زكريا القرشي الزهري المعروف بابن الإفليلي، ولد عام ٣٥٢هـ وتوفي عام ٤٤١هـ وانظر في ترجمته : القِفْطي : إنباه الرُّواة (بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط دار الفكر العربي ومؤسسة

الكتاب الثقافية – القاهرة بيروت ط أولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) ١/٢١٨، ٢١٩. وانظر مراجع أخرى بها من الإنباه. وانظر – أيضاً – كلاما جيدا لابن بسام عن ابن الإفليلي في أعقاب رسالة (التوابع والزوابع) الذخيرة ق ١ ح ١ ص ٢٨١، ٢٨٢.

(٤١) انظر – مثلاً – :
د. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (دار الثقافة – بيروت لبنان ط ثانية ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م) ص ٤٧٧ وما بعدها.

(٤٢) وانظر في تحليل نص (التوابع والزوابع)، والموازنة بينها وبين (رسالة الغفران) : د. أحمد هيكل : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة (ط ثانية دار المعارف القاهرة سنة ١٩٨٢) ص ٣٨١، وما بعدها.

(٤٣) تحدث الدكتور أحمد هيكل – في كتابه المتقدم – عن تأثير (التوابع والزوابع) في (رسالة الغفران). وقد عني بهذه القضية، دون أن يشير بأدنى إشارة إلى تأثير (المقامة الإبليسية) في عمل ابن شُهيد الأندلسي.

(٤٤) مقامات الهمذاني ص ٤٧ – ٥٢.

(٤٥) نفسه.

(٤٦) مقامات الهمذاني ص ٤٤٩، وما بعدها.

(٤٧) مقامات الهمذاني ص ٤٦٣.

(٤٨) مقامات الهمذاني ص ٤٨٤.

(٤٩) ديوان الأعشى (بتحقيق الدكتور محمد حسين. مكتبة الآداب القاهرة عام ١٩٥٠م) القصيدة رقم ٢٨، الأبيات ٢١ – ٣٠.

(٥٠) النويري : بلوغ الأدب. ط دار الكتب المصرية عام ١٩٣٧م) ٩/٢٢٦.

(٥١) ديوان ابن الرومي (بتحقيق الدكتور حسين نصّار – القاهرة سنة ١٩٧٢م) ١/٥٨.

(٥٢) ديوان المتنبي (بتحقيق وشرح عبد الرحمن البرقوقي – القاهرة عام ١٩٣٠م) ١/٧٠.

(٥٣) التنوخي : الفرج بعد الشدّة (دار الطباعة المحمدية، القاهرة عام ١٩٥٥م) انظر الصفحات ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٥، ٣٠٤ ... الخ. ويذكر آدم ميتز أنه في العهد العباسي كثيرا ما كان يخرج الخليفة إلى الشماسية لصيد الأسود، وانظر :
آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٩٥٧م) ٢/٢٥٧.

(٥٤) مقامات البديع : ص ٢٨٥، ٢٩٨، ٣٠٥، ٣٩٥، ٤٠٣، ٤٠٧ بحسب ترتيب ورود المقامات المذكورة.

(٥٥) ديوان بديع الزمان الهمذاني (الناشران الشيخ عبد الوهاب رضوان، ومحمد شكري أفندي المكي – القاهرة ١٣٢١هـ/١٩٠٣م) ص ٦٥، ٥٨، ٥٩.

(٥٦) المقامات ص ٢٢٤.

(٥٧) نفســه.

(٥٨) المقامات ص ٢٢٥.

(٥٩) المقامات ص ٢٤٢.

(٦٠) المقامات ص ٢٢٢ – ٢٣٦.

(٦١) المقامات ص ٤٠.

(٦٢) المقامات ص ٤١، ٤٢.

(٦٣) المقامات ص ١٢٤، ١٢٥.

• المصـادر والمراجـع •

(١) الأعشـى : ميمون بن قيس
ديوان شعره، بتحقيق محمد محمد حسين (الدكتور) (القاهرة ١٩٥٠م).

(٢) بروكلمـان : كارل
تاريخ الأدب العربي. ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار (دار المعارف القاهرة ط ٣ ١٩٧٩م).

(٣) بولفاكوف : بطرس (بالاشتراك).
تحقيقه للرسالة الثانية، لأبي دُلَف الخزرجي، ترجم الحواشي، وأضاف إليها الدكتور محمد منير مرسي (عالم الكتب. القاهرة – بدون تاريخ).

(٤) التنوخـي : القاضي أبو علي المحسّن بن أبي القاسم، (نشوار المحاضرة). (دار الطباعة المحمدية. القاهرة ١٩٥٥م).

(٥) الثعالبي : أبو منصور عبد الملك بن محمد (ت ٤٢٩هـ) يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، بتحقيق محمد محيى عبد الحميد، (القاهرة ١٣٧٥هـ – ١٣٨٧هـ).

(٦) ابن خلكـان : شمس الدين أحمد بن إبراهيم (ت ٦٨١هـ) وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان، بتحقيق الدكتور إحسان عباس- (بيروت، دار الثقافة ١٣٨٨هـ – ١٣٩٢هـ/١٩٦٨م/١٩٧٢م)

(٧) ابن الرومـي : علي بن العباس (ت ٢٨٣هـ) ديوان شعره، بتحقيق الدكتور حسين نصّار، القاهرة ١٩٧٣م.

(٨) الشكعـة : مصطفى (الدكتور). بديع الزمان الهمذاني رائد القصة والمقالة الصحفية ط ٣ مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة ١٩٧٥م.

(٩) ابن شهيـد : أبو عمر بن شهيد (ت ٤٢٦هـ). التوابع والزوابع. حفظ أكثرها ابن بسام في (الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة) ق ١ ح ١ ص ٢٤٥ – ٣٠٥ بتحقيق الدكتور إحسان عباس – ط الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس عام ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

(١٠) ضيف، شوقي (الدكتور)
عصر الدول والإمارات، قسم الجزيرة والعراق وإيران، دار المعارف القاهرة، بدون تاريخ.

(١١) عوض، يوسف نور (الدكتور).
فن المقامات بين المشرق والمغرب، بيروت ١٩٧٩م.

(١٢) عباس : إحسان (الدكتور تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري – ط ٢ دار الثقافة بيروت – لبنان ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

(١٣) القفطي، علي بن يوسف (ت ٦٤٦هـ).
إنباه الرواة على أنباه النحاة، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط القاهرة، بيروت عام ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

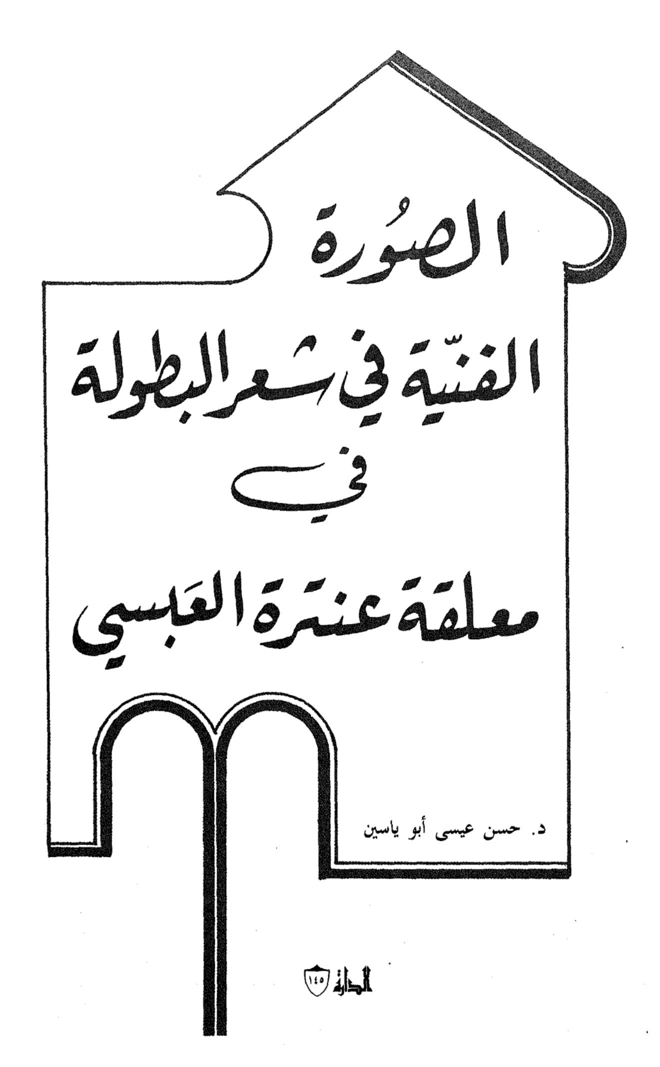
(١٤) المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين (ت ٣٥٤هـ). ديوان شعره، شرح عبد الرحمن البرقوقي. ط القاهرة عام ١٩٣٠م

(١٥) ميتز، آدم
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٧م.

(١٦) النويري، أحمد بن عبد الرحمن (ت ٥٧٣٢) نهاية الارب في فنون الأدب، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٧م.

(١٧) الهمذاني، أبو الفضل أحمد بن الحسين (ت ٣٩٨هـ)
أ – ديوان شعره، نشره الشيخ عبد الوهاب رضوان، ومحمد شكري أفندي المكي القاهرة ١٣٢١هـ/١٩٠٣م.
ب – مقاماته، بشرح محمد محيى الدين عبد الحميد ط محمد علي صبيح القاهرة ١٣٨١هـ/١٩٦٢م.

(١٨) هيكل، أحمد (الدكتور).
الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة ط ٢ دار المعارف. القاهرة ١٩٨٢م.


الصُورَة
الفنّية في شعر البطولة
في
معلقة عنترة العَبسي
د. حسن عيسى أبو ياسين
الدارة ١٤٥

قُدِّر لي أن أتناول معلقة عنترة بالدرس والتحليل غير مرة؛ وعلى مدى سنوات غير قليلة: وكنت في كل مرة أضيف إلى إعجابي بها إعجاباً جديداً يضاعف من درجة تذوقي لكل شيء فيها، للغتها تارة، ولموسيقاها تارة ثانية، وللإبداع الذي تجلى في التصوير الفني فيها تارة أخرى، فضلاً عن روعة المعاني وسموها، حين تتصل بالمُثل العربية العليا في الحرب والسلم جميعاً.

بيد أن هذا الإعجاب بكل جوانب المعلقة مجتمعة سرعان ما كان يبدو قلقاً حائراً حين أصل في قراءتي وتحليلي إلى الجزء المتألق منها وهو الجزء الذي يتصل بحديث البطولة والفتوة والفروسية. وكنت أُدْفَعُ إلى السؤال دفعاً في كل مرة أقرأ فيها أبيات هذا الجزء. لماذا لا تكاد تستقيم هذه الأبيات مع التحليل الموضوعي أو الفني ؟ أكان الشاعر في هذا الجزء دون سائر أجزاء القصيدة يرتجل فيه الشعر ارتجالاً، مما أحدث فيه هذه الفجوات التي أخلت بسياقه الموضوعي، فبدا غير منسجم مع ما نعرفه من تقاليد القتال في مثل هذا المشهد الذي يتحدث عنه الشاعر. ولكن هذا التساؤل سرعان ما يبقى حائراً حين يصطدم بإحكام الصنعة الشعرية التي تأخذ بكل جوانب المعلقة بما فيها أبيات هذا الجزء إذ يبدو كل شيء فيها كأنما صنعته شاعرية شاعر محترف، يعرف ما يريد، ويعمد إليه عمداً، متسلحاً بخبرة فنية عالية المستوى وشاعرية فذة مذكورة.

إذن ما مصدر هذا القلق الذي يضطرب به السياق الموضوعي وكذا السياق الفني في أبيات هذا الجزء من المعلقة ؟

قلت : أما وقد برَّأْتُ الشاعر من مصدر هذا القلق فلا بد أن أبحث عن شيء آخر، عن شيء يتصل بتوثيق النص الشعري ذاته وذلك بالبحث عنه في مظانه المعتمدة، ومقابلة رواياته في هذه المظان، من حيث عدد الأبيات أولاً، ثم من حيث ترتيبها ثانياً. وهذان الأمران هما بلا شك - وقد صح ما توقعته - مصدر هذا القلق الذي أصاب النص، ومصدر هذا الاضطراب الذي شاع في بعض جوانبه.

وكان عليّ أن أبدأ برواية هذه الأبيات من حيث عددها وترتيبها في الديوان المحقق[1] وهو «دراسة علمية محققة على ست نسخ مخطوطة»[2]

ثم أنظر بعد ذلك في المصادر الأخرى التي أوردت المعلقة على أن تكون رواية الديوان هي الأصل عندنا، لتميزه بالتحقيق العلمي.

فماذا وجدت، فيما يتصل – فقط – بالجزء الخاص بشعر الفروسية. الذي رأيت أن أنشىء حوله دراسة تحليلية تصيب جانبيه الفني والموضوعي ؟

وجدت نصًّا وقع مضطرباً سواء في الديوان المحقق أم في سائر روايات المعلقات أم في غيرها من المصادر التي عنيت بتقييد قصائد منها على نحو ما نجده في الجمهرة لأبي زيد. ونستطيع أن نستدل على هذا الاضطراب الذي أصاب النص من عدة وجوه، فهو في التقديم والتأخير الذي أصاب أبيات النص تارة، وفي غياب أبيات بعينها من هذا الجزء في رواية ووجودها في رواية ثانية تارة أخرى، وفي اختلاف عدد الأبيات بين هذه المصادر تارة ثالثة. فعلى سبيل المثال نجد أن عدد أبيات هذا الجزء من القصيدة - أعني أبيات الحرب والبطولة - بلغت في الديوان المحقق سبعة وعشرين بيتاً بدأها بالبيت ذي الرقم (٤٧) وانتهى بها عند البيت ذي الرقم (٧٨) وقد أسقطنا من بينها الأبيات (٦٤ – ٦٨) وهي الأبيات التي يتحدث فيها عن رسولته إلى عبلة. بينما بلغت أبيات هذا الجزء في الجمهرة الثانية عند أبي زيد أربعين بيتاً وهي تبدأ عنده بالبيت ذي الرقم (٥٤) وتنتهي بالبيت ذي الرقم (٩٤) وقد أسقطنا من بينها الأبيات (٧١ – ٧٤) التي تقابل الأبيات (٦٤ – ٦٨) في الديوان للسبب الذي تقدم نفسه، فإذا قابلنا هذين النصين مع النص الوارد في معلقات الزوزني وجدناه يورد أبيات هذا الجزء في ستة وعشرين فقط، أصابها شيء من التقديم والتأخير عن رواية الديوان بعد إسقاط البيت ذي الرقم (٥٥) فإذا عدلنا عن هذا وفيه ما يكفي للدلالة على الاضطراب الذي أصاب النص سواء من حيث عدد الأبيات، أم من حيث ترتيبها بكل رواية إلى ما انتهى إليه محقق الديوان من وجود مظاهر الاضطراب التي أصابت المعلقة بصفة عامة وهذا الجزء من شعر البطولة منها بصفة خاصة فإننا نجد الآتي :–

<u>أولا</u> : إن جملة الأبيات التي أضافها المحقق في الهوامش إلى هذا الجزء من سائر النسخ التي اعتمد عليها في تحقيق النص بلغت خمسة عشر بيتاً، بعضها مما زاده ابن المبارك في منتهى

الطلب وبعضها مما زاده أبو بكر الأنباري، وأكثر الزيادات من منتهى الطلب. ويبدو أنه نقل عن الرواية نفسها التي نقل عنها أبو زيد في الجمهرة، وأبو زيد يثبت أبياتاً أربعة لم ترد عند غيره وهي الأبيات ذات الأرقام (٧٨ - ٨٠) وقد تنبه لها النحاس في القصائد التسع فقال عنها : ((وأنشد بعض أهل اللغة بعد هذا البيت ثلاثة أبيات لعنترة ولم أسمعهن من ابن كيسان))[٣]

ثانيا : إن ترتيب أبيات هذا الجزء من المعلقة كما وردت في الديوان فيه اختلاف غير قليل عن ترتيبها في معلقات الزوزني والأنباري فضلاً عن اختلاف ترتيبها في جمهرة أبي زيد.

ولا أحسبني بعد هذا في حاجة إلى استقصاء النص في مظانه الأخرى فهو في جميع شروح المعلقات كشرح الأنباري والتبريزي لا يختلف حاله عما هو موجود فيما قدمناه هنا.

نحن إذن أمام نص أصابه الاضطراب في غير موضع منه، اضطراب بدأ في تقديم أبيات وتأخير أخرى مما أفسد سياق الأحداث، وأخل بالترتيب الموضوعي لوقائع القتال يومئذ، واضطراب في صورة إسقاط أبيات وإضافة أخرى، وفي الحالتين ترك ما تبقى من النص مخلخلاً في غير موضع منه. وهنا نجدنا مدفوعين إلى سؤال رئيس. كيف يمكن إقامة تحليل فني وموضوعي لنص أصابه كل هذا الاضطراب وبخاصة عند من يتناولونه تناولاً بنيوياً ؟

لقد بدا لي أن هذا الاضطراب الذي أصاب النص انعكس برمته على كثير من المحاولات التي تناولته بالتحليل، بل إن بعض من تناولوه بدا أنهم يعانون من هذا الاضطراب الذي خلخل النص في غير موضع منه فلا يكاد يستقيم معه تحليل موضوعي فضلاً عن تحليل فني. فالأستاذ محمد سعيد مولوي الذي كتب دراسة قيمة جعلها بين يدي تحقيق الديوان ظهرت معاناته حين تعرض لهذا الجزء من المعلقة بالدراسة وقد بدا ذلك في هذه العبارات التي داخلت دراسته لهذا الجزء بصفة خاصة، يقول :

(فالمعلقة من أولها إلى البيت (٤٦)[٤] تبدو منسجمة ومتسلسلة ولكنها بعد ذلك تعرض فكرة البطولة في ثلاثة مشاهد تصور ثلاث معارك حيث يبدو سؤال عبلة محشوراً غير واضح الارتباط، فإذا سحبناه كانت هذه المشاهد منسقة بشكل جميل)[٥] ويقول في موضع آخر :

(ثم نأتي إلى الأبيات الأربعة التي يعرض فيها فكرة التجسس فنراها في غير موضعها وكأنها محشورة حشراً فإذا أزيحت جانباً وأُخّر البيت الذي يتحدث فيه عن عمرو وكفرانه النعمة، جاءت الأبيات التي يتحدث فيها عن البطولة منسجمة»[٦]

(وما دمنا نتحدث عن وحدة الموضوع فلا بد لنا من الإشارة إلى الانسجام الفكري في قطع عنترة، فنحن يساورنا شك كبير في أن شعر عنترة قد وصل إلينا مرتباً متسلسل الأفكار كما نظمه، بل امتدت إليه يد التغيير وأصابه تبدل ظاهر وإسقاط لبعض الأبيات، فإذا أخذنا مثلاً المعلقة وقسمناها إلى أفكارها الجزئية نرى الأقسام التالية):

الأبيـــات :

١ - ١٢ = وقوف على الأطلال ومساءلة لها.
١٣ - ١٦ = ذكر الرحيل عن الديار
١٧ - ٢٤ = وصف لعبلة واستطراد لوصف الطبيعة
٢٥ - ٣٩ = وصف لجواده وناقته.
٤٠ - = رجع لحديث عنترة عن عبلة.
٤١ - ٤٦ = وصف لأخلاقه الشخصية ....
٤٧ - ٦٣ = وصف لبطولاته في الحرب وقتاله الأبطال
٦٤ - ٦٧ = حديث عن بعثه جاريته تتجسس له على محبوبته.
٦٨ - = حديثه عن عمرو وإنكاره فضل عنترة.
٦٩ - ٨٠ = رجع إلى ذكر البطولة.
٨١ - ٨٣ = توعده لابني ضمضم)[٧]

وينتهي إلى القول (وهذه الأقسام تُظهر تشوش الأفكار وعدم وحدة الموضوع) ثم يحاول بعض التغيير في نظام هذه الأبيات حتى ينتهي بالمعلقة إلى أغراض ثلاثة رئيسة هي : (المقدمات الطللية والغزلية، والوصف الخلقي، والوصف البطولي)[٨]

من كل هذا الذي تقدم سواء ما اتصل منه بما بيَّناه من وجوه الاضطراب في روايات هذا الجزء من المعلقة أم فيما أظهره الدارسون لهذا الجزء من معناه في معالجة تحليله نتيجة لهذا الاضطراب الذي أصابه. من كل هذا رأينا أنه ينبغي لمن يريد أن يتوفر على تحليل هذا الجزء الرئيس من المعلقة أن يعمد إلى أبياته أولاً فيعيد النظر فيما تقدم أو تأخر منها فيضعه حيث ينبغي أن يكون موضعه،

وفيما حشر حشراً بين أبيات هذا الجزء مما ليس منه فأوجد فيه خللاً فيعمد إلى إبعاده، ثم يعمد إلى ما تبقى من أبيات هذا الجزء التي استقرت بعد التقديم والتأخير والحذف فيعيد ترتيبها ترتيباً يرجح أنه الصورة التي كان عليها الشعر قبل أن يفسده اضطراب الروايات.

ولكن هذا الأمر لا يتم بسهولة ويسر إذ ينبغي بدءا أن يكرر النظر في المعلقة كلها فيردها إلى أغراضها الرئيسة حتى يمكنه أن يرسم بوضوح حدود شعر البطولة والفروسية فيها.

أما محقق الديوان فردها إلى أغراض ثلاثة رئيسة كما قدمنا وهي المقدمات الطللية والغزلية ثم الوصف البطولي وهو القسم الذي نعنى بدراسته هنا، وهو عنده ينحصر في الأبيات (٤٧ – ٦٧ – ٦٩ – ٨٠).

وحتى يستوي لنا هذا القسم من المعلقة الذي يتصل بالبطولة خالصاً من وجوه الاضطراب التي أصابته كما تنبه لها محقق الديوان، وكما بيَّناها فيما قدمنا فإنه ينبغي لنا أن نعيد ترتيب أبيات هذا القسم بما نراه منسجماً مع الترتيب الموضوعي في الحديث عن البطولة، التي يأتي الحديث عنها بوصفه قسماً ثالثاً من أقسام المعلقة ولكنه يرتبط مع القسمين الآخرين برباط عضوي واحد ورباط نفسي واحد أيضاً. ذلك أن الأغراض الثلاثة الرئيسة في المعلقة ينتظمها إطار واحد هو حبه لعبلة ولا شيء غير هذا الحب الكبير الذي كان يأخذ على الشاعر كل أسباب الحياة من حوله فالحرية التي كان يطلبها من أجلها والبطولة التي ينشدها أيضاً من أجلها. لذا فكل حديث في هذه المعلقة موجه في المقام الأول إلى عبلة، ومن هنا فلا بأس أن يستهل حديث البطولة وهو القسم الثالث من المعلقة بما يؤكد الرابطة العضوية بينه وبين القسمين الآخرين والرابطة في جميع أقسام المعلقة هي عبلة بلا شك، فلا بأس أن يستهل هذا القسم من حديث البطولة بذكر عبلة ومخاطبتها مباشرة ليضع بين يديها بعد ذلك كل هذا المقدار الضخم من البطولة. فوجد ذلك في استهلال جميل وهو قوله :

هلاَّ سألت الخيل يا ابنة مالك   إنْ كنتِ جاهلة بما لم تعلمي

هذا الاستهلال نراه أول حديث عن القسم الثالث من المعلقة وهو شعر البطولة ولا نرى ضرورة لأن يتقدم هذا البيت بيتان يدوران عن بطولته المفردة حين صرع حليل الغانية وسنرى أن موضع هذين البيتين ينبغي أن يتأخرا ليكونا مع مشاهد القتال الفردية.

فإذا ما قبلنا هذا البيت بوصفه البيت الذي استهل به عنترة حديث البطولة فإن أمر ترتيب الشعر في هذا القسم يصبح بعد أن نخلصه من الزيادات وبعد أن نعيد ترتيب أبياته فنقدم ما ينبغي أن يتقدم ونؤخر ما ينبغي أن يتأخر، يصبح ترتيب أبيات هذا القسم بعد ذلك محكوماً باعتبارات موضوعية خالصة. وتفسير ذلك : أن حديث البطولة في هذا القسم ينبغي أن يأتي موافقاً لما تواضع عليه العرب من تقاليد عند القتال. فإذا علمنا أن عنترة كان يحاول أن ينقل الأحداث كما وقعت وبكل ما أحاط بها بل وترتيبها الذي جرت عليه لتكون بين يدي عبلة التي لم تشهد ذلك اليوم؛ أدركنا أنه ينبغي له أن ينقل صورة أمينة من الواقع كما جرت أحداثه، وليس هذا فحسب بل وبالترتيب الذي جرت عليه وقائع القتال يومئذ.

وأول ما يلقانا من تقاليد العرب في القتال هو خروج الأبطال المُعْلِمين المُدلّين بشجاعتهم. وكل منهم يطلب المبارزة الفردية. وهذا أمر يسبق المعركة الفاصلة التي يلتقي فيها الجمعان ويختلط فيها الحابل بالنابل. وفي هذا القسم من حديث البطولة ينقل عنترة صوراً جزئية كلها تدور في إطار البطولة الفردية التي نالها من مبارزة الأبطال. وقد اختلط عند بعض الدارسين أمر هذه الصور فعدّوها منتزعة من الصورة الكلية للمعركة، ركز الشاعر فيها على نفسه وألقى بالضوء على صورته وسط التحام الفريقين وهذا أمر مخالف تماماً لواقع القتال التي تعارف عليها العرب يومئذ. وليس هذا فحسب بل إن الأبيات التي تضمنتها هذه الصور الثلاث تصرح بأنها وقائع لمبارزات فردية كانت تسبق عادة الوقعة الفاصلة الكبرى وذلك من مثل قوله (ومدجج كره الكماة نزاله) و (لما رآني قد نزلت أريده).

ولذا نرى أن يأتي ترتيب الشعر الذي يحمل صور المبارزات الفردية بعد بيتي الاستهلال مباشرة فذلك أدعى في مراعاة الترتيب الموضوعي لوقائع القتال المعروفة، فإذا ما انتهى الشاعر من عرض صور لبطولاته المفردة التي تجلت في نزال الأبطال بين الصفين مضى يتحدث عن الوقعة الفاصلة. وهي الوقعة التي تأتي عادة بعد المبارزات الفردية وبعد أن تكون كل قبيلة

قد أظهرت ما لديها من ضروب الشجاعة وفنون القتال وما تضمه صفوفها من الأبطال المشهود لهم بالفروسية.

ومن هنا فإن الوضع الطبيعي للشعر الذي يتحدث فيه عنترة عن هذه الوقعة الفاصلة أن يأتي بعد حديثه عن المبارزات الفردية فذلك أدعى أيضاً لأن يوافق ترتيب الأحداث التي شهدتها أرض المعترك يومئذ، وأدعى لمن أخذ نفسه بأن ينقل لعبلة صورة مطابقة لوقائع هذه الأحداث أن ينقلها كما جرت وبالترتيب نفسه.

بناء على ما تقدم نرى أن يأتي ترتيب شعر البطولة في المعلقة موافقاً لترتيب وقائع القتال يومئذ ونرى أن يكون على النحو التالي :ــ

- أولاً : الاستهلال.
- ثانياً : شعر البطولة الفردية = شعر المبارزات، أو شعر النزال المفرد
- ثالثاً : الشعر الذي يصور الوقعة الكبرى أو الوقعة الفاصلة = القتال الجماعي.

وعلى هذا نرتب شعر هذا القسم على النحو التالي :

أولاً : الاستهلال :

١ - هلاَّ سألتِ الخيلَ يا ابنةَ مالكٍ   إنْ كنتِ جاهِلَةً بما لَمْ تَعْلَمِي

٢ - يُخْبِرك مَنْ شَهِدَ الوقائع أنَّني   أغشى الوَغَى وأَعِفُّ عند المَغْنَمِ

ثانياً : صور البطولة الفردية = المبارزة الفردية = النزال المفرد

★ الصورة الأولى :

٣ - وَمُدَجَّجٍ كَرِه الكُمَاةُ نِزالَهُ   لا مُمْعِنٍ هَرَبًا ولا مُسْتَسْلِمِ

٤ - جادَتْ يداي له بعاجِلِ طعنةٍ   بِمُثَقَّفٍ صَدقِ الكُعُوب مُقَوَّمِ

٥ - بِرَحِيبَةِ الفَرْغَينِ يَهْدِي جَرْسُها   بالليل مُعْتَسَّ السِّباعِ الضُّرَّمِ

٦ - كَمَّشْتُ بالرُّمْحِ الأَصَمّ ثيابَهُ   ليس الكريمُ على القَنا بمحَرَّمِ

٧ - وتركتُه جَزرَ السِّباعِ يَنُشْنَهُ   ما بين قُلَّةِ رأسِهِ والمِعْصَمِ

★ الصورة الثانية :

٨ - ومِشَكٍّ سابغةٍ هَتَكْتُ فروجَهـا	بالسيفِ عن حامِي الحَقيقةِ مُعْلِـم
٩ - رَبِذٍ يداه بالقِداحِ إذا شَتـا	هَتَّـاك غايـاتِ التِّجـارِ مُلَـوَّم
١٠ - بطلٍ كأنَّ ثيابَه في سَرْحَـةٍ	يُحْذَي نِعالَ السِّبْتِ ليسَ بتَـوْأَم
١١ - لمَّا رآني قد نَزَلْتُ أريـدُه	أبـدى نواجـذه لـغير تَبَسُّـم
١٢ - فطعنتُه بالرُّمْحِ ثمَّ عَلَوْتُـه	بمُهَنَّدٍ صافي الحديـدةِ مِخْـذَم
١٣ - عهدي به شَدَّ النَهارِ كأنَّمـا	خُضِبَ البَنانُ وراسُـهُ بالعِظْلِـم

★ الصورة الثالثة :

١٤ - وحَلِيلِ غانِيَةٍ تركتُ مُجَدَّلاً	تَمْكُـو فَرِيصَتُه كَشِدْقِ الأعْلَـم
١٥ - عجِلتْ يداي له بعاجِلِ طعنـةٍ	ورَشاشِ نافـذةٍ كلـونِ العَنْـدَم

ثالثاً : البطولة الفردية من خلال القتال الجماعي

١٦ - لما رأيتُ القومَ أقبلَ جمعُـم	يتذامـرون كـررتُ غيـرَ مُذَمَّـم
١٧ - يدعونَ عنترَ والرماحُ كأنَّهـا	أشْطـانُ بئْرٍ في لَبـانِ الأَدْهَـم
١٨ - يدعون عنترَ والسيوفُ كأنَّهـا	إماضُ بَرْقٍ في السَّحابِ الرُّكَّـم
١٩ - يدعون عنترَ والدماءُ سواكَـبٌ	تجري بفيـاضِ الدمـاءِ وتَنْهَمِـي
٢٠ - يدعونَ عنترَ والفوارسُ في الوَغَى	في حَوْمَةٍ تحتَ العَجـاجِ الأَقْتَـم
٢١ - يدعونَ عنتر والرماحُ تنوشُنِـي	عاداتُ قومِي في الزَّمانِ الأَقْـدَم
٢٢ - إذا لا أزالُ على رِحالةِ سابحٍ	نَهْـدٍ تعـاوَرَهُ الكُمَـاةُ مُكَلَّـم
٢٣ - طوراً يعرضُ للطعانِ وتـارةً	يأوِي إلى حصدِ القِسِيّ عَرَمْـرَم
٢٤ - والخَيْلُ تقتحم الخَبارَ عوابِسًا	ما بين شَيْظَمَةٍ وأَجْرَدَ شَيْظَـم
٢٥ - مازلتُ أرميهم بثغرةِ نَحْـره	ولَبانِـه حتـى تَسَرْبَـلَ بالـدم
٢٦ - فازْوَرَّ مِنْ وَقعِ القَنـا بلَبانِـهِ	وشَكـا إلَـيَّ بِعَبْـرَةٍ وتَحَمْحُـم
٢٧ - لو كان يدري ما المحاورةُ اشتكـى	أو كانَ يدري ما جوابُ تَكَلُّمِـي
٢٨ - ولقد شَفَى نَفْسي وأَبرأَ سُقْمَهـا	قِيْلُ الفوارسِ وَيْكَ عَنْتَرَ أَقْـدِم

هذا الترتيب الجديد لأبيات الفروسية في معلقة عنترة اقتضى منا شيئاً من التقديم والتأخير في بعض المواضع وهو ترتيب خالفنا به ترتيب الديوان وكتب شروح المعلقات، واقتربنا به من ترتيب أبي زيد في الجمهرة وابن المبارك في المنتهى وهو ترتيب يقترب كثيراً من ترتيب وقائع القتال كما تعارف عليها العرب يومئذٍ. بل يكاد يوافقها.

• تحليل النص •

أما بيتا الاستهلال (١، ٢) فقد بيَّنَّا من قبل أن الشاعر قصد إليها قصداً فنيًّا خالصًا ليكونا عنصر ربط قوي بين أبيات القسم الثالث من معلقته وبين أبيات القسمين اللذين تقدماه. ولعلنا نلاحظ أن ذكره عبلة في استهلال هذين البيتين يؤكد هذه الرابطة الموضوعية بين حديثه عن البطولة في هذا القسم وبين حديثه السابق كله، ومدار هذه الرابطة على ركيزة واحدة هي حبه لعبلة.

وإذا كان قوام القسمين الأولين هو التعبير عن مقدار حبه لعبلة، وما يلقاه في سبيل هذا الحب من ضروب المعاناة، التي أسقطتها على نفسه تارة وعلى ناقته تارة أخرى، فإن مدار الحب في شعر البطولة هو الإعلان عن جدارته وحده دون سائر أبناء القبيلة بهذا الحب، بما يقدمه بين يديه من أسباب البطولة الخارقة التي تجعله يعلو على كل متطاول نحوه، فالبطولة في هذا القسم معقودة برمتها لعنترة دون غيره، وليس هذا فحسب بل إن المتأمل في هذا الشعر جملة يجد أن هذه البطولة التي عقدها عنترة لنفسه دون غيره كان قد تسنمها من نحوين قصد إليهما قصداً وعمد إليهما عمداً. وهما شجاعته وإقدامه ودرايته بفنون القتال من ناحية، والحاجة على تصغير شأنِ غيره من أبناء قبيلته من ناحية ثانية. ويبدو هذا الجانب في إلحاحه على إظهار إحجام فرسان قومه عن ملاقاة الأبطال ودعوتهم إيَّاه عند اشتداد الكرب ويكفي أن ترى هذا الإلحاح في الأبيات (١٧، ٢١) فتراه يكرر عبارة (يدعون عنتر) خمس مرات. كما يكفي أيضاً أن ترى ذلك في البيت (٥) : (ومدجج كره الكماة نزاله) والذي قادنا إلى الاستطراد في بيان هذا الجانب أمران هما :-

أولاً : إن بيتي الاستهلال لم يأت بهما الشاعر من فضول الكلام، وإنما قصد الشاعر إليهما قصداً ليحقق أمرين معاً : أولهما أن يربط بين هذا القسم وهو الثالث من أقسام المعلقة وبين القسمين اللذين سبقاه مستخدماً الرابطة الرئيسة في المعلقة كلها وهي رابطة الحب، حبه لعبلة.

وقد بدا سؤاله لعبلة واضحاً في رغبته أن تعرف عنه هذا الجانب العظيم من حياته الذي يجعله بلا شك أجدر الناس بها. وثانيهما أن يجعل هذين البيتين وبخاصة الثاني منهما مدخلاً مناسباً لبداية حديثه عن بطولته. وفي قوله (يخبرك من شهد الوقائع أنني) استهلال فني رائع جوَّز به لنفسه مهمة الإخبار عن وقائع ذلك القتال.

ولعلنا لا نغادر هذين البيتين قبل أن نبين الدلالة المعنوية لقول الشاعر (يخبرك من شهد الوقائع) فالشاعر لا يريد أن ينقل الوقائع من طريقه هو فقط، فالرجل إذا تحدَّث عن نفسه في مثل هذه الأمور قد يوقع الشك في نفس سامعه من أن يكون بالغ أو كذب. ومع أن عنترة كان مطمئناً إلى أن شيئاً من ذلك لن يخالج نفس عبلة إلا أنه رأى أن يجعل على حديثه كله شهود عيان ممن شهد الوقائع يومئذ.

أما قوله (إن كنت جاهلةً بما لم تعلَمي) فهو مدخل فني رائع أيضاً. أباح للشاعر أن يسرد الوقائع على عبلة التي لم يقدَّر لها أن تشهد ذلك اليوم العظيم من أيامه، ولعل حرص الشاعر أن يعلِّمها ما لم تكن تعلمه جعله في مكانة «الراوية» لقصة هذه البطولة التي أبداها في وقائع ذلك اليوم.

فإذا ما اطمأن إلى أنه حقق كل هذا القدر من المعاني التي تضمنها هذان البيتان مضى يروي الوقائع بطريقة فنية كان قد أعد لها عدتها.

وقولنا كان قد أعد لها عدتها ندخل إليه من نحوين : مذهب الشاعر الفني وهو بلا شك مذهب الصنعة الذي أخذ يبسط ظلاله على حركة الشعر الجاهلي منذ أن أرخص إليه الطفيل الغنوي وأوس بن حجر حتى استقر بين يدي زهير بن أبي سلمى الذي نهض به نهضةً واسعة، حتى صار زعيمًا له.

وقوام هذا المذهب التجويد الفني، وتحبير العمل بتكرار النظر فيه وتهذيبه(٩) فما يزال الشاعر ينظر في شعره يعيد ويبدي ويضيف ويحذف ويختار وينتقي ويجيل النظر في الصورة الفنية كلها فيعمد إلى كل جزء من أجزائها فيوليه عنايةً لا تقل عن عنايته بالصورة الكلية من حيث توفير الأسباب الفنية كاملة لها، من لون وحركة وملمس وذوق وشم وخطوط وظلال حتى تستوي على الوجه الذي يريده لها. أو بعبارة أدق، على الوجه الذي خطط له مسبقاً.

والنحو الآخر الذي يؤكد قولنا «وكان الشاعر أعد لهذا الشعر عدته»، ما رواه ابن قتيبة من أن عنترة نظم مطولته هذه تَحَدِّياً لمن اتهمه بضعف الشاعرية[١٠] وإثباتا لقدرته الفنية العالية التي لا تصله بأسباب الشعراء فقط ولكن بأسباب الشعراء المذكورين من الفحول، شعراء الواحدة، كما كان ابن سلام يسميهم وقد كان له ما أراد بهذه المعلقة.

إذن نحن أمام عمل فني توفر عليه الشاعر زمناً غير قليل وأخذه بما كان فحول شعراء التجويد يأخذون به أشعارهم من ضروب العناية الفائقة، وتوفير كل الأسباب الفنية التي ترقى بها إلى قمة الجودة الفنية.

ولعل من أهم المقومات التي ارتقت بشعر هؤلاء الفحول من أصحاب الواحدة هو احتفالهم بالصورة الفنية وفق قواعد مقررة من ضروب التجويد الفني. فالصورة عند أصحاب هذا المذهب ومنهم عنترة تقوم على مقاييس فنية دقيقة، وأصول محكمة كما يقول الدكتور يوسف خليف[١١] بحيث يوفر لها الشاعر عناصر بعينها لعل من أهمها التركيب. فالشاعر يبسط الصورة في غير بيت من أبيات القصيدة بحيث ينتظمها خيط واحد أو قل إطار واحد، ثم نراه يعني بتقسيم هذه الصورة الكلية إلى عدد من الصور الجزئية تكون بمثابة لبناتٍ حيةً فاعلة في كيان الصورة الكلية. وهو يعنى ببناء هذه الصورة الجزئية عنايته بالصورة الكلية سواء بسواء بحيث يوفر لها تقريبا كل الأسباب الفنية التي يوفرها للصورة الكلية، وذلك من حرص على التفاصيل وإظهار لأدق الجزئيات التي تتصل بها فضلاً عن أن الشاعر لا يكاد يغادر عمله في الصورة حتى يطمئن إلى أنه أدَّاها أداءً كاملاً، وحشد لها من المقومات ما يجعلها صورةً قائمة بذاتها على الرغم من كونها جزءًا لا يتجزأ من الصورة الكلية.

وهذا بلا شك يحتاج إلى كثير من الأناة وكثير مثله من المعاناة والصبر كما يحتاج إلى أن يكون بين يدي الشاعر قدرة فنية عالية تجعله قادراً على توظيف الحس توظيفاً فنياً وتوزيع ما يتصل به من حركة أو سمع أو ذوق أو شم أو لمس توزيعاً فنياً ينأى به عن التعبير المرتجل المباشر، وينقله من صور تقوم على التشبيه البسيط السريع إلى صورة فنية أعلى قوامها التشبيه التمثيلي.

كما أن عليه بعد ذلك أن يحافظ على رابطة عضوية قوية تجمع بين جميع صوره الجزئية في إطار الصورة الكلية، فهو بقدر ما يعنى بالصورة الجزئية كما قدمنا لا ينسى أبداً أن يجعلها

جزئية لا كلية فإذا تَضَامَّت مع بقية الأجزاء كانت الصورة الكلية قد أصابتها عنايته في كل جزء من أجزائها بقدر متساوٍ تماماً، يقول الدكتور محمد زكي العشماوي في بيان هذا الأمر (فعلى الرغم من أن كل تجربة شعورية إنما تعتمد أساساً على هذا النوع من الصور الحسية، وعلى الرغم من أن وظيفة الصور في القصيدة هي التمثيل الحسي للتجربة، فإن أمثال هذه الصورة الحسية لا يمكن أن تؤدي وظيفتها كاملة إذا كانت غاية في ذاتها، بل ينبغي للصورة الواحدة أن تحمل نفس الإحساس الذي تحمله الصورة الأخرى، وأن تؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها وأن تكون بمثابة خلية تعيش بين مجموعة الخلايا الحية في كيان عضوي واحد)(١٢)

واستشهد برأي كولردج فأورد له قوله (إن الصورة وحدها مهما بلغ جمالها ومهما كانت مطابقتها للواقع، ومهما عبَّر عنها الشاعر بدقة، ليست هي الشيء الذي يميز الشاعر الصادق، وإنما تصبح الصور معياراً للعبقرية الأصلية حيث تشكلها عاطفة سائدة أو مجموعة من الأفكار والصور المترابطة، أثارتها عاطفة سائدة، أو حينما تتحول فيها الكثرة إلى الوحدة والتتالي إلى لحظة واحدة أو أخيراً حينما يضفي الشاعر عليها من روحه حياة إنسانية فكرية)(١٣)

وإنما قدمت بما قدمت من مظاهر التجويد الفني عند أصحاب هذه المدرسة التي ينتمي إليها عنترة لأجعله بين يدي لتحليل شعره الذي اخترته هنا، ولأبين إلى أي مدى كان الشاعر ملتزماً بهذه الخطوط الرئيسة التي صبغت (حركة تجويد الشعر) وهو الاسم الذي ارتضاه الدكتور إبراهيم عبد الرحمن بديلاً عن «مدرسة الصنعة أو مذهب الصنعة» بعد أن أنكر على الجاحظ موقفه من شعراء هذه المدرسة وعد أحكامه عليهم غريبة ومجافية لروح النقد الفني(١٤) فإذا ما عدلنا عن ذلك إلى الشعر، فأنت ترى أننا جعلنا شعر عنترة في وصف بطولته وفروسيته في أقسام ثلاثة رئيسة هي الاستهلال، ثم صور البطولة المفردة من خلال المبارزات، ثم صور البطولة المفردة التي انتزعها لنفسه من بين وقائع المعركة الكبرى.

أما الاستهلال فقد مضى حديثنا عنه، وأما صور البطولة المفردة في النزال الفردي فثلاث، جاءت كل صورة منها قائمة بذاتها وإنْ عُدَّت جزئية، وأول ما تلاحظه على البنية الموضوعية في هذه الصور أن الشاعر اصطنع لها منهجاً واحداً حرص على أن يؤديه كاملاً في كل صورة منها وقد جعل لهذا المنهج عناصر بنائية ثابتة فهو يبنيه على الأمور التالية :

١ – تقديم خصومــه :

وهو تقديم يحرص فيه الشاعر على أن يظهر ما لهؤلاء الخصوم من مقومات تجعلهم في عداد المذكورين بالبطولة والشجاعة، وعلوّ الكعب في المكانة، وهو يعمد في هذا التقديم إلى معان بعينها نجده حريصاً على أن يضيفها إلى هؤلاء المنازلين. فنراه يقدمهم لها من جوانب مختلفة لعل أظهرها الجانب الاجتماعي، فأبطاله دائماً في ذروة الكيان الاجتماعي حسباً ونسباً، فهم ما بين سيد في قومه، أو رئيس لقبيلته له من أسباب البطولة والشجاعة مثل ما له من أسباب الغنى والثراء، فهم ما بين (حامي الحقيقة) (والمدجج) (وسيد قومه) (ومنتعل نعال السبت) (وربذ اليدين بالقداح إذا شتا)[١٥] و (هَتَّاك غايات التجار)[١٦] و (كريم).

٢ – وصــف الهيئــة :

وعنترة في وصف هيئة المُنازِل يعنى بأمرين : وصف خَلْقِي، ووصف خارجي، أما الوصف الخلقي فيصور ما عليه المُنازِل من قوة الجسم وضخامته واكتماله، فخصمه (ليس بتوأم) ويبدو في ضخامة جسمه وامتداد قامته (كأن ثيابه في سرحه) وتارة تراه (مُدَجَّجًا) لا يكاد يظهر منه سوى حدقتيه لكثرة ما عليه من آلة الحرب، وتارة يبدو في أرض المعترك وعليه (مشك سابغة).

٣ – وصف النزال – أو المبارزة :

وعنترة حريص على أن يوفر لكل صورة جزئية هذا العنصر الهام الذي يبين طريقته في قتل هؤلاء المنازلين. وأنت تجد مثال ذلك في قوله «عجلت يداي له بمارن طعنة» ومثله «جادت يداي له بعاجلة طعنة» ومثله «فطعنته بالرمح ثم علوته بمهند ..» ومثله «كمشت بالرمح الأصم ثيابه».

٤ – وصف موضع الطعنة القاضية :

وهو من الأمور التي تجدها مطَّردة في صور النزال الفردي. فالشاعر لا يكاد ينتهي من وصف طريقته في منازلة خصمه وقضائه عليه حتى يتحدث عن صفة الطعنة التي حققها من ضربة هائلة لا منجاة منها فهو الموت المحقق تجد ذلك في قوله يصف طعنته (بمارن طعنة) (وعاجل طعنة) و (ورشاش نافذة كلون العندم) (برحيبة الفرغين) (تمكو فريصته كشدق الأعلم).

٥ - العنصر الخامس : في ذكر سلاحه وصنعته :

وفيه يصف سلاحه الذي استخدمه في إنفاذ طعنته القاتلة فتارة يجعل ذلك برمحه من مثل قوله (بعاجل طعنة) فالطعن لا يكون إلا بالرمح، ومثله «بمارن طعنة»،ومثله (كمشت بالرمح الأصم ثيابه) و (فطعنته بالرمح) وتارة بالسيف، مثل قوله (وَمِشَكِّ سابغة هتكت فروجها بالسيف) وقوله (ثم علوته بمهند) وتارة يجعل ذلك بالرمح وبالسيف معاً في ضربتين متتابعتين، من مثل قوله (فطعنته بالرمح ثم علوته بمهند).

ولكن عنترة لا يغادر هذا العنصر المهم في ذكر سلاحه قبل أن يصفه لنا، ويعد وصف السلاح عنصراً مكملاً للعنصر الخامس، بل هو شيء أساسي فيه، فهو لا يكاد يذكر رمحه مثلا حتى يصفه بأنه (مثقف صدق الكعوب مقوم) أو بالرمح (الأصم) ويصور انطلاقتها بـ (أشطان البئر).

ولا يكاد يذكر السيف حتى يصفه بأنه (صافي الحديدة مخذم) ويصف لمعان السيوف في الحرب (كأنها إيماض برق في السحاب الركم) وإذا ذكر عبلة وسط العجاج رأى لمعان سيفه (كبارق ثغرها المتبسم).

٦ - العنصر السادس : وصف خيله :

ووصف الفرس من عناصر الصورة الرئيسة عند عنترة وهو يحرص عليها أشد الحرص، وهو يصور هذه الخيل في حركتها الدائبة في المعركة ويصور صبرها على أهوالها التي ناءت بها الأبطال، وانهد بها كيان الشجعان، أما فرسه الأدهم فيخصه بأنه «سابح، ونهد» وأما خيل هذه اليوم فهي ما بين «شيظمةٍ وأجرد شيظم».

٧ - وصف القتلى :

وهو عنصر رئيس أيضاً من عناصر الصورة الفنية للبطولة الفردية، يحرص فيه الشاعر على إظهار المشهد الأخير لصورة من نازلهم مفردين وصرعهم على أرض المعترك، فبعضهم يتركه «مجدلاً تمكو فريصته كشدق الأعلم» وبعضهم يتركه «جزر السباع ينشنه ما بين قلة رأسه والمعصم» وبعضهم كان آخر عهده به «شد النهار كأنما «خضب البنان ورأسه بالعظلم».

بهذه العناصر السبعة الرئيسة كان عنترة يبني صوره الفنية التي تصور وقائعه في المباريات الفردية التي كانت تسبق الواقعة الكبرى. وهو يرتكز في بناء الصورة الفنية على هذه المرتكزات الرئيسة بوصفها عناصر لابد من وجودها في كل صورة من صوره الجزئية الثلاث التي أفردها لتصوير بطولته من خلال النزال المفرد.

فإذا تعقبت هذه العناصر السبعة في كل صورة جزئية على حدة، أو في الصورة العامة الكلية جملة وجدت الشاعر يكاد يسوقها واحدة بعد الأخرى، حريصاً على أن يبرزها بشكل واضح بحيث يمكن متابعتها عنصراً بعد عنصر، كما سنبين ذلك عند تحليلنا لكل صورة.

بناءاً على تقسيمنا للنص المتقدم هنا فإننا نجد أنفسنا أمام صورة كلية عامة هي صورة الحرب. وهي صورة مألوفة قد طالما تعددت مشاهدها فوق رمال الصحراء العربية، وينتظم إطار هذه الصورة أربع صور جزئية رئيسةً : ثلاث منها خص الشاعر بها نفسه فجعلها مشاهد لمبارزاته الفردية مع أقرانه من خصومه، وبنى كل صورة منها على عدد من الأبيات، فالصورة الأولى في خمسة أبيات، والثانية في ستة، بينما جاءت الثالثة في بيتين أو هذا ما وصلنا منها.

أما الصورة الرابعة فعقدها للمشهد الأخير من مشاهد المعركة وهو مشهد القتال الجماعي الذي لا ينجلي إلا عن نصر أو هزيمة. وسأحاول في تحليلي لكل صورة من هذه الصور تحقيق أمرين معاً :

١ - بيان قدرة الشاعر الفنية في صناعة الصورة وفق مقاييس محددة وعناصر رئيسة خطط لها تخطيطاً محكماً قبل أن يشرع في صنعها ولا يكون ذلك إلا من خلال تعقبي للعناصر السبعة التي قدمتها بوصفها المرتكزات الأساسية في بناء صورة القتال عنده.

٢ - بيان قدرة الشاعر الفنية في التعبير عن هذه المرتكزات، وهي قدرة حشد لها الشاعر كل طاقاته الفنية المبدعة ليرتقي بها إلى مستوى شعراء الواحدة. ولعل فيما ذكره ابن قتيبة من أنه أقدم على هذا العمل منطلقاً من روح التحدي لمن وصفه بضعف الشاعرية ما يؤكد أن الشاعر حشد لها طاقة فنية لا نجدها تتوفر في غيرها من قصائده أو مقطوعاته.

الصورة الأولى : الأبيات من [٣ - ٧]

وهي إحدى الصور الثلاث من صور البطولة الفردية :

فإذا تعقبنا العناصر الرئيسة المتقدمة في هذه الصورة وجدنا الشاعر يبنيها على النحو الآتي :-

١ - تقديم الخصم :

وعنترة يقدم لنا خصمه من عدة أنحاء فهو (مدجج) بسلاحه. يكاد يختفي تحت سلاحه لكثرة ما عليه منه، ومثل هذه الصفة لا تكاد توحي بكثرة السلاح إلا لتقود إلى معنى آخر متضمن فيها وهو مكانة هذا الرجل، فالذين كانوا يملكون كل هذا القدر من السلاح جملة هم سادة القوم وأغنياؤهم.

ثم يقدمه من نحو ثان فهو فارس (كره الكماةُ نزاله) وهو نحو يتصل باظهارْ شجاعة خصمه. بل إنه لم يجعل كراهة نزاله عند عامة الفرسان وإنما جعل ذلك للكماة فما بالك بغيرهم وكأنه يؤكد على أن لهذا الخصم شجاعة تفوق شجاعة الكماة.

ثم يقدمه من نحو ثالث فإذا هو (لا ممعن هرباً ولا مستسلم) وهو نحو يصله بالشجاعة في أجلِّ صورها فمثله لا ينبغي له إذا مشى إلى النزال أن يرتد عن خصمه إلا قاتلاً أو مقتولاً. ولعل عنترة أراد أن ينفذ إلى معنى آخر من وراء هذه الصفة غير صفة الشجاعة والإقدام وهو مكانة الرجل بين قومه، وربما بين القبائل، وهي مكانة لا تسمح له بالهرب أو الاستسلام وإلا لحق به وبقبيلته عار الفرار وسُبَّ به وسُبَّ به أبناؤه وأبناء قبيلته. وهو أمر كان مقرراً يومئذ، فالكريم السيد من الرجال كان يرضى أن يموت ألف ميتة على أن يلحق به وبقبيلته عار الفرار أو الاستسلام. ولعل هذا ما أراده الشاعر إبرازاً لمكانة هذا الفارس، ويدلنا على ذلك وصفه له من نحو رابع بعد ذلك بأنه (كريم) في قوله «ليس الكريم على القنا بمحرم» فأنت تجد أن العنصر الأول من عناصر بناء الصورة حققه عنترة هنا من أربعة أنحاء كلها تلتقي عند تقديم الشاعر في حرصه على توفير هذا العنصر الرئيس في الصورة يقول : إن مثله لا ينبغي أن يلقى في ساحة النزال إلا مثل هؤلاء الرجال الذين يحجم عن ملاقاتهم الكماة من أبناء قبيلته عبس. ولذا تراه يحرص على صوره الباقية على الإلحاح على وجود هذا التقديم لكل خصومه.

ويتحقق العنصر الثاني وهو ما يتصل بتصوير هيئة الخصم عند النزال في قوله (ومدجج) فصورة المدجج في سلاحه حتى لا يكاد يرى منه غير حدقتيه صورة تثير الرعب في القلوب ومن هنا قال عنترة (كره الكماة نزاله) قبل أن يروا بلاءه وإنما أخافتهم هيئته التي نزل بها أرض المعترك.

ويتحقق العنصر الثالث وهو وصف النزال أو صورة القتال بين الخصمين في قوله (جادت يداي له بعاجل طعن) ويلحق بهذا العنصر دائماً وصف للطعنة ذاتها وهو العنصر الرابع. ونحن نجد هنا في صفة هذه الطعنة فهي «طعنة عاجلة» و «رحيبة الفرغين» و «ذات جرس»، ثم ينتهي بنا الشاعر بعد ذلك العنصر الأخير الذي بنى عليه دائماً صورة المشهد الأخير لهذا النزال وقد صور هذا المشهد في قوله «وتركته جزر السباع يَنُشْنَه ...»

وهكذا نجد أن الشاعر حرص في هذه الصورة الجزئية ذات الأبيات الخمسة على توفير هذا القدر الكبير من العناصر الرئيسة التي تحدثنا عنها وقلنا إنه كان يقصد إليها قصداً ويتعمدها تعمداً.

ثم ينجلي بعد ذلك الجانب الفني في هذه الصورة في قدرة الشاعرة الفذة في التعبير عن هذه العناصر تعبيراً فنياً يصله بالفحول من أرباب الصنعة المشهود لهم بالتفوق.

فقد تحقق له قتل خصمه بطعنة وصفها بأنها عاجلة سريعة نافذة تركت موضعها واسعاً لا أمل في رتقه وذلك قوله «برحيبة الفرغين أي بطعنة واسعةِ مَخْرَجَي الدَّم» وبراعة الشاعر هنا في استخدامه للاستعارة وهي أهم مقومات التجويد الفني عنده فالفرغ مخرج الماء من الدلو، وللدلو فرغان وهما بين العُرْقُوَتَيْن فاستعارهما الشاعر للطعنة. ولكنه لا يكاد يغادر هذا المعنى البَصَرِي للطعنة حتى يضيف إليها عنصر السمع وذلك قوله تتمة لشطر البيت الأول «يهدي جرسها بالليل معتس السباع الضرم» وقد استعان الشاعر على إضافة عنصر السمع أو الصوت إلى هذه الصورة بكلمة «جرسها» فالجرس الصوت، ولكن كيف لطعنة أن يكون لها صوت تسمعه تلك السباع الجائعة فتهتدي إلى صاحبها ؟

إن الشاعر وصل إلى هذا المعنى من تصويره لقوة الطعنة التي أنزلها بذلك الفارس. وقد بدا ذلك من اتساع موضعها حيث تفجرت منها الدماء، والدم إذا تفجر فار، وإذا فار كان له جَرْسٌ أي صوت، قد بلغ من علو صفيره الذي نتج عن فورانه أن السباع سمعته فاهتدت به إلى فريستها.

ثم يصل الشاعر إلى المشهد الأخير في هذه الصورة وهو العنصر السابع من عناصر بناء الصورة عنده، كما بينَّا، فيوجه أنظارنا إلى حالة هذا البطل بعد أن تركه مجدلاً في أرض المعترك، طعاماً للسباع التي اهتدت إليه بما أحدثته الطعنة من جرس، فإذا هذه السباع تلتقي عليه

تنوشه من قلة رأسه والمعصم. وقد يتساءل سائل لماذا خص الشاعر هذين الموضعين فجعلهما طعاماً للسباع ؟ قال شارح الديوان (وكان الوجه أن يقول ما بين قلة رأسه والقدم، فلم تمكنه القافية. ويحتمل أن يستعير المعصم لما فوق القدم من الساق لتقاربهما في الخلقة)[١٧] ونحن أمْيَلُ إلى التفسير الثاني.

على هذا النحو رسم الشاعر هذه الصورة الجزئية التي تأتي في إطار الصورة الكلية لوقائع القتال يومئذ، وأنت ترى أنه عنى بها عناية لا تشك أنه خطط لها تخطيطا فنيًّا ينسجم مع مذهب تلك المدرسة التي ينتمي إليها والتي تعنى بفكرة التجويد والتحبير والأناة في كل عمل فني سواء اتصل بجزئية صغيرة في الصورة الفنية أم اتصل بالعناصر الرئيسة في مكوناتها البنائية.

وقد بنى الشاعر صورته بناءً حسياً بلا شك معتمداً في ذلك على عنصري البصر والسمع والحركة. إذ بدت الصورة متحركة في قوله «بعاجل طعنة» وقد استعان على إضافة الحركة للصورة بكلمة (عاجل) فالحركة مشتقة من دلالة هذه الكلمة على السرعة التي انطلق بها الرمح ليقع في خصمه. وترى كذلك أنه استعان بإضافة الصورة البصرية في قوله «برحيبة الفرغين» فأنت تحتاج إلى إعادة النظر وتكراره في صورة هذه الطعنة التي اتسع خرقها، ولكنك لا تصل إلى هذه الصورة مباشرة قبل أن يحيلك الشاعر إلى صورة أخرى تشبهها وهي صورة الدلو فإذا تصورت انصباب الماء من فرغي الدلو العظيمة استعرت ذلك إلى صورة الطعنة لترى الدماء تتفجر منها من مخرجين هما أشبه بمخرجي الماء من الدلو. كل هذا عليك أن تتابعه ببصرك فالصورة بصرية خالصة هنا.

ثم يضيف إليها صورة سمعية معتمداً في ذلك على الألفاظ التي يشتق منها عنصر الصوت فاعتمد على لفظ «جرس» وحسب هذا اللفظ في ذاته أن ينقل إلى مسامعه صوت تفجر الدماء بقوة من مخرجي الطعنة تسمع لقوة اندفاعها وفورانها جرساً. فالصورة هنا سمعية خالصة.

وهكذا نرى أن الشاعر أضاف لصورته الجزئية هذه عدة عناصر رئيسة هي على النحو التالي :-

١ - تقديم بطل النزال.
٢ - وصف النزال.
٣ - وصف السلاح.

٤ - **وصف الطعنة.**

٥ - **وصف المشهد الأخير للمُنازِل.**

ثم جعل ذلك في إطار فني خالص معتمداً في تصويره على الجانب الحسي وما يتصل به من صورة سمعية وبصرية وما يتصل به أيضاً من عنصر الحركة.

الصورة الثانية [الأبيات من ٨ - ١٣] :

أهم ما ستلاحظه في الصورة الثانية من صور البطولة الفردية هذا التوافق بينها وبين الصورة الأولى من حيث وجود العناصر الرئيسة التي تحدثنا عنها في الصورتين بقدر متساو تقريباً، وبترتيب يكاد يكون واحداً أيضاً، فإذا كان الشاعر قد بنى الصورة الأولى على عناصر رئيسة هي - تقديم الخصم، وصف هيئته عند النزال، وصف النزال، وصف الطعنة، وصف السلاح ثم وصف الخصم بعد أن صرعه، فأنت تجد هذه العناصر مجتمعة في الصورة الثانية، وربما بترتيب يكاد يوافق ترتيبها في الصورة الأولى. فعنترة يقدم خصمه من عدة أنحاء كما فعل مع خصمه في الصورة الأولى، فالخصم هنا (حامي الحقيقة)[١٨] ثم هو (معلم) وهي صفة ثانية له كنى بها الشاعر عن إدلال هذا الفارس بشجاعته، فهو لا ينزل إلى أرض المعترك مغموراً غير معروف المكان وإنما ينزلها معلناً عن نفسه ومكانه لمن يريد قتاله، ثم هو «ربذ يداه بالقداح إذا شتا»[١٩] وهي صفة ثالثة كما ترى جاء بها الشاعر لبيان ثراء هذا الفارس، ثم نراه يضيف صفة رابعة له فهو «هتاك غايات التجار»[٢٠] ثم هو أيضاً «بطل»[٢١] وهو أيضا «يحذي نعال السبت»[٢٢] كناية عن شرفه ومكانته العالية، ثم هو بعد ذلك كله «ليس بتوأم»[٢٣].

كل هذا الجهد بذله الشاعر في تقديم هذا الخصم وهو جهد رأينا مثله في تقديم خصمه في الصورة الأولى أيضاً، إنه إلحاح من الشاعر على هذا العنصر بصفة خاصة إذ به تعرف مصادر شجاعته وعلو قدمه في ميادين القتال وما ذلك إلا من ملاقاته لمثل هؤلاء الرجال. لذا فهو يلح دائماً على أن يعطي لخصمه كل هذا القدر من المكانة.

فإذا ما انتهى الشاعر من تقديم خصمه محققا بذلك وجود العنصر الأول من عناصر الصورة الثانية كما حققه بالقدر نفسه في الصورة الأولى مضى يعالج وجود بقية العناصر الأخرى.

فنراه يأتي بالعنصر الثاني وهو تصوير هيئة الخصم عند النزال فإذا هو عظيم الخلق مشرف

القامة بدا من فرط طوله كأن ثيابه على شجرة عظيمة لا على جسم إنسان. وهو أمر من شأنه أن يلقي في قلوب منازليه الرعب.

ثم يأتي بالعنصر الثالث في وصف وقائع النزال فيجعله في بيتين يستقلان به وذلك إذْ يقول :

لمَّا رآني قد نَزَلْتُ أريدُه أبدى نواجِذه لغيرِ تَبَسُّمِ
فطعنتُه بالرُّمحِ ثمَّ عَلَوْتُه بمُهَنَّدٍ صافي الحديدةِ مِخْذَمِ

ثم يأتي بالعنصر الرابع في ذكر سلاحه وذكر صنعته فيذكر رمحه وسيفه ثم لا يغادر ذلك العنصر كما قدمنا دون أن يصف هذا السلاح، فسيفه صافي الحديدة مخذم.

ثم يأتي بالعنصر الأخير الذي اعتاد أن يختم به مثل هذه الصور وهو مشهد الخصم بعد أن صرعه وقد تضمنه البيت الأخير من أبيات هذه الصورة حيث يقول :

عهدي به شَدَّ النهارِ كأنَّما خُضِبَ اللَّبانُ ورَأْسُه بالعظلمِ

فإذا وازنَّا بين عناصر البناء الموضوعي في هذه الصورة وبين نظيرتها في الصورة الأولى التي سبقتها وجدنا توافقاً شبه تام بين عناصر الصورتين؛ ففي الصورتين بدا حرص الشاعر على توفير العناصر الرئيسة من تقديم للخصم، وتصوير لهيئته عند النزال، ثم تصوير لوقائع النزال، ثم وصف لموضع الطعن، وذكر لنوع السلاح، وصنعته، ثم نراه يختم الصورتين بمشهد واحد هو مشهد الخصم بعد أن تركه صريعاً في أرض المعترك.

فأي توافق هذا في عناصر الصورتين إن لم يكن الشاعر قد أعَدَّ له عدته وتوفر عليه بعد أن كان قد أحكم له مقاييسه الفنية وعناصره الموضوعية الرئيسة.

فإذا تأملنا الصورة في جملتها بدت لنا صورة بصرية خالصة في جميع جوانبها فنحن أمام فارس له كل هذه الصفات التي قدمه الشاعر بها، نراه وقد نزل إلى أرض المعترك بين الصفين يطلب النزال وهو لا يدري حينئذ أي فارس سيخرج إليه من صفوف أعدائه، فهاله أن خرج إليه عنترة، تسبقه إليه أخباره، وما كان يصنعه بمن يقدر لهم منازلته. فنراه وقد أخذته المفاجأة فبدا على ظهر جواده كأنما شُلَّت حركته إلا من فم فاغر عن نواجذه، أحسبه غيظاً منه وموجدة أو كراهية لهذا اللقاء الذي لم يكن يقدر يوماً أنه شاهده. وهو موقف نفسي خالص، طالما اعتمد عليه عنترة في منازلته لخصومه.

وهنا يحضرنا في تأكيد هذا الموقف النفسي الذي هيَّأه عنترة لخصمه ما رواه ابن قتيبة قال : وقد سأله بعضهم : أنت أشجع العرب وأشدها فقال : لا، قيل، فيم شاع لك هذا، قال كنت أقدم إذا رأيت الإقدام عزماً، وأحجم إذا رأيت الإحجام حزماً، ولا أدخل موضعاً لا أرى لي منه مخرجاً، وكنت أعتمد الضعيف الجبان فأضربه الضربة الهائلة يطير لها قلب الشجاع فأثني عليه فأقتله.(٢٤) والشاهد في الجزء الأخير من هذا الخبر.

كما يدلك على أن التأثير النفسي قد بلغ من هذا الرجل مبلغه؛ فالطريقة التي قتله بها عنترة تدل على أن الرجل لم يبد حركة واحدة وأن عنترة داعبه بالرمح تارة وبالسيف تارة أخرى، وذلك قوله :

فطعنتُه بالرُّمْحِ ثمَّ عَلَوْتُه بمُهَنَّدٍ صافي الحديدةِ مِخْذَمِ

ثم لا يغادر الشاعر هذه الصورة قبل أن يختمها بالمشهد الأخير لها وهو المشهد الذي يصور فيه ما انتهى إليه أمر هؤلاء الرجال الذين كان يقتلهم.

عهدي به شَدَّ النَّهارِ كأنَّما خُضِبَ اللَّبان ورأسُهُ بالعظلمِ

فآخر عهد الشاعر به رؤيته له حين ارتفع النهار ملقى على أرض المعترك قد تخضب لبانه ورأسه بالدم.

وهكذا نرى أن الشاعر عُنى بهذه الصورة الجزئية الثانية عناية بدا فيها متأنياً واعياً لترتيب المعاني والأفكار فيها، مدققاً في اختيار الألفاظ التي تسعفه في إضافة العناصر الحسيّة فيها، مبعداً نفسه عن استخدام التعبير المباشر في الوصول إلى المعاني التي يريدها، وقد بدا ذلك في قوله «كأن ثيابه في سرحة» و «يحذي نعال السبت» «هتَّاك غايات التجار» و «ربذ يداه بالقداح» فهو لا يقف بك عند المعنى القريب المنتزع من الصورة القائمة من التشبيه المرتجل السريع. وإنما يرقى بك إلى ضروب فنية فيه، تحثّك على إجهاد الفكر ونضح الجبين للوصول إلى دلالتها البعيدة.

الصورة الثالثة : البطولة الفردية في القتال الجماعي، الأبيات [١٦ - ٢٨] :

وأول ما يتبادر إلى أذهاننا أن عنترة سيعمد إلى إظهار صورة من بطولة أبناء قومه في مثل هذه الوقعة التي يلتقي فيها الجمعان حابلهم ونابلهم وراجلهم وفارسهم ودارعهم وحاسرهم. وهي الوقعة الكبرى التي يتقرر فيها مصير أحد الفريقين بالنصر أو الهزيمة.

ولكن ما تبادر إلينا لا نراه يتحقق أبداً في هذه الصورة فما يزال الشاعر يلح إلحاحا شديداً على أن تكون البطولة خالصة له معقودة بناصية جواده الأدهم، سواء كان ذلك في صور النزال الفردي أو في صورة النزال الجماعي التي تضمنتها هذه الأبيات.

وهنا نجدنا مدفوعين إلى أن نسأل : ألا يمثل هذا خروجاً عما ألفناه من القول إن الشاعر الجاهلي كان لسان حال قبيلته قبل أن يكون لسان حال نفسه وأن شعره مرآة لأمجاد قومه وبطولات فرسانها. فما بال عنترة يعقد البطولة والمجد في هذه المعلقة لنفسه دون غيره. بل ما باله يبني هذه البطولة لا على ما أبداه من ضروب الشجاعة والفروسية وحسب ولكن على ما أبداه أبناء قومه من حاجة إلى شجاعته وتقديمهم له في كل موضع لا يقدرون على الدخول إليه، ومناداته عند كل أمر يحزبهم ويعجزهم.

الإجابة عن هذا لا ينبغي أن تكون بعيدة عن سيرة عنترة وما تضمنته هذه السيرة من علاقات خاصة بينه وبين قبيلته وهي أمور باتت معروفة. وبات معروفاً منها أيضاً أن طبيعة هذه الصلة التي اصطدمت بطموح الشاعر في الحرية، واصطدمت بعجزه عن بلوغ الدرجة التي ترفعه إلى مقام حب عبلة، كانت وراء رغبته الملحة في أن يبدو في صورة الفتى الفارس الأول الذي لا غنى للقبيلة عن وجوده، وأنه لا شجاعة فوق شجاعته، ولا إقدام فوق إقدامه، وإن القبيلة التي ازدرته وأمه وأخاه ذات يوم هي عين القبيلة التي تهتف باسمه عند كل عظيمة؛ فلا بأس أن تكون البطولة له دون غيره.أليس يقرر في ذلك واقعاً ملموساً مشهوداً. فانظر إليه وهو يلح على فكرة حاجة القبيلة إليه كلما ألمَّ بها أمر عظيم، أو أحدق بها خطر لا قبل لفرسانها به، وذلك في تتبع هذا الهتاف المتكرر في الأبيات [١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١].

فإذا جاوزنا هذه النقطة إلى معالجة الصورة الفنية في هذه اللوحة، فسنجد أن منهج الشاعر فيها لا يكاد يختلف عن منهجه في الصورتين الأخريين إلا من حيث طبيعة الصورة هنا، فإذا كنا هناك أمام لوحة لا يبرز فيها سوى رجلين في نزال فردي فنحن الآن أمام لوحة عامة لقتال جماعي مرير شاركت فيه كل الفرسان وغير الفرسان، واستخدم فيه كل السلاح من كل نوع، وتعالت فيه الأصوات من كل جانب مختلطة، فهي بين غمغمات الفرسان، وصهيل الخيل أو تحمحمها من فرط نشاطها أو من فرط ضيقها، وقعقعة الرماح وصليل السيوف كل ذلك يسمع فوق أرض معترك يعلوها غبار أقتم.

ولكن الشاعر يوجه أنظارنا إلى صوت بعينه هو ما يريده، وهو ما يطلب من عبلة سماعه بصفة خاصة، بل إن عنترة ليحيل هذه اللوحة إلى صورة سمعية في المقام الأول، ليسمع عبلة صوتاً كان حريصاً أشد الحرص على نقله إليها وهو صوت الفرسان من أبناء قومه إذ «يدعون عنتر» في ساعة هم فيها أشدما يكونون في حاجة إليه وإلى فروسيته وإقدامه ونجدته، في ساعة يفتقد فيها مثله ويتطلع إليه، ولذ راح يكرر هذا النداء خمس مرات في خمسة أبيات ليسمع حتى من في أذنيه وقر أنه فارس ذلك اليوم ولا فارس غيره. وإلْحاح عنترة على مثل هذه المواقف التي تكررت بصورة واضحة في هذا الشعر بصورهِ الثلاث إلْحاح له مغزاه النفسي الصريح الذي يرتبط بطبيعة العلاقة التي كانت تربطه بقبيلته.

ولعل في قوله الذي ختم به معلقته ما يلقي بالضوء على هذه الناحية النفسية فانظر إليه إذ يقول :

ولقد شفى نفسي وأبرأ سقمهـــا قيل الفوارس ويك عنتر أقـــدِمِ

«ومدجج كره الكماة نزاله»(٢٥)

ولكن الشاعر إذ يركز على هذه الصورة السمعية تركيزاً له دلالته كما أسلفنا، فإنه يجعل ذلك مرتبطاً بمواقف أخرى جاءت في صور مختلفة فهم إذ «يدعون عنتر» ملحين في دعوته على هذه الصورة السمعية التي تكررت خمس مرات، إنما يدعونه إلى ساحة حرب شديدة الهول عظيمة الخطر. ولذا نراه يقرن بين كل نداء له وبين ما يراه يومئذ من صور الهول في المعركة، فتراه يقول :-

ـ يدعون عنتر والرماح كأنها ....
ـ يدعون عنتر والسيوف كأنها ....
ـ يدعون عنتر والدماء سواكب ....
ـ يدعون عنتر والفوارس في الوغى .....
ـ يدعون عنتر ـ والرمـــاح تنوشني».

ولكن دعوة عنترة إلى الإقدام تمت في حالة وصلت فيها المعركة إلى درجة لا يقوى على اقتحامها إلا من له شجاعة كشجاعة عنترة، وإقدام كإقدامه فهو إذ يكرر القول «يدعون عنتر» يربط بين هذه الدعوة وبين ما يراه أمامه من صور القتال. فهم إذْ يدعونه تبدو الرماح

التي تتجه نحوه كأشطان بئر في طولها واستقامتها وتبدو السيوف في أيدي القوم «كإيماض برق في السحاب الركم» وهذه الصورة لا يمكن أن نتبين جمالها إلا إذا قرناها بما ذكره الشاعر عن العجاج الأقتم الذي كان يعلو ويحيط بمسرح القتال يومئذ، فقد بدت هذه السيوف تومض وسط هذا العجاج المتراكم بعضه فوق بعض حتى غدا قاتماً كما يومض البرق في السحاب الركم، وهم إذ يدعونه إلى التقدم «تبدو الفوارس في الوغى في حومة» تحت العجاج الأقتم»، وهم إذ يدعونه بآخرة يدعونه فيما الرماح تنوشه من كل جانب.

فالجزء الأول من الصورة كما ترى قصد الشاعر به إلى تصوير المشهد العام لساحة القتال. وهي صورة تركزت عناصرها الموضوعية في غلبة المشاهد الآتية :-

١ – السيوف التي تومض وسط العجاج.
٢ – الرماح التي انطلقت كأشطان البئر لتقع في لبان الأدهم.
٣ – الدماء السواكب الفياضة.
٤ – الفرسان في حومة الوغى تحت العجاج الأقتم.

وتركزت عناصرها الفنية حول إظهار النزعة الحسية فيها وقد اجتهد الشاعر في توفير عدد من الصور الحسية التي أعانته على نقل الإحساس بما كان يدور في أرض المعترك يومئذ. وقد استعان على ذلك بقدر من الألفاظ ذات الدلالات الحسية المتنوعة بحيث تمكن في النهاية من إبراز عدد من الصور الحسية الجزئية التي تضامّت في النهاية لتعطي صورة حسية متكاملة.

فالصورة البصرية تبدو لنا في تشبيه لمعان السيوف وسط العجاج الأقتم بإيماض البرق وسط السحاب الركم : فهي صورة تستدعي أن نعمل البصر دون غيره من الحواس، وقد استعان الشاعر بكلمة «إيماض» في الوصول إلى الدلالة الحسية لهذه الصورة.

ومثل هذا ينطبق على صورة الرماح التي اتجهت إلى صدر فرسه وتشبيهها بأشطان البئر. فالصورة هنا بصرية خالصة أيضاً لا تستدعي سوى حاسة البصر في التعرف على صورة هذه الرماح حين كثرت وأشرعت في لبان الأدهم.

وأول ما نلاحظه على هذه الصور البصرية أنها تقوم على التشبيه «وظاهرة التشبيهات ظاهرة عامة في جميع الشعر الجاهلي» والشاعر الجاهلي يقيم الرابطة بين المشبه والمشبه به على أساس حسي»(٢٦).

وإذا كانت العلاقة بين المشبه والمشبه به في الصورة البصرية علاقة حسية «فإن هذه العلاقة الحسية ليست وحدها فبجانبها علاقة معنوية»(٢٧) وهي هنا تتمثل في عنف القتال ومرارته وأهواله.

وقد بدت ملاحظات الدكتور نصرت عبد الرحمن صائبة فيما يتصل بالصورة الحسية في الشعر الجاهلي حين قال: «وأول ما نلاحظه في الشكل الحسي للصورة الجاهلية هو الصورة البصرية، فإن الكثرة الكاثرة من الصورة الجاهلية بصرية»(٢٨) ثم لاحظ كذلك «أن أبرز سمة للصورة البصرية الجاهلية هي الحركة، فكل شيء في التصوير الجاهلي يكاد يظهر متحركاً»(٢٩)

فإذا تأملنا، في ضوء هذه الملاحظات، الصورة البصرية كما مرت بنا في هذه اللوحة أو فيما مر بنا منها في اللوحتين السابقتين عليها فإننا نستطيع باطمئنان تام أن نقرر وجود هذه الركائز الأساسية في الصورة البصرية عند عنترة فأنت ترى هنا أن صورة الرماح التي أشرعت بكثرة في صدر الأدهم صورة بصرية غير ثابتة، وعلى العين أن تتابع حركتها الدائبة، وقد أشرعت في لبان الأدهم، وصورة السيوف التي بدت تومض إيماض البرق صورة لا يكاد يستقر البصر عندها، فهي غير ثابتة، حيث تلمع في هذا الجانب، فيرى لمعانها، ثم سرعان ما يخبو حين تختفي وسط الغبار الأقتم، ليظهر لمعانها في جانب آخر بأيدي الفرسان على كثرتهم الكاثرة، تتحرك بها أيديهم حركة دائبة في غير انتظام، ولذا كان لمعانها أيضاً في حركة دائبة غير منتظمة، ولذا استعان الشاعر على نقل الإحساس بحركة هذه السيوف الدائبة وظهورها بين تارة وأخرى وسط العجاج الأقتم بكلمة «تومض» واستخدامه لهذه الكلمة دون غيرها مثل كلمة «تلمع» أو «تضيء» فيه دلالة واضحة على أن الشاعر كان يختار كلماته بدقة متناهية بحيث تقوم الألفاظ بوظيفة نقل الإحساس بالصورة كما وقعت. فالومض في اللغة هو اللمع الخفيف قال ابن الأعرابي «الوميض أن يومض البرق إيماضة ضعيفة ثم يخفى ثم يومض»(٣٠) فاستعار الشاعر دلالة هذه الكلمة لومض السيوف وسط العجاج الأقتم، فالتشبيه هنا تمثيلي تصويري، إذ عليك أن تنقل بصرك من ومض البرق الذي يظهر ثم يختفي وسط السحاب الركم، إلى ومض السيوف وسط العجاج الأقتم، فالتشبيه التمثيلي هنا لا يقع على السيوف وحدها ولكنه يقع على أرض المعترك كلها، فالشاعر لم يقل إن السيوف تومض كإيماض البرق، وإنما جعل ذلك كومض البرق وسط السحاب الركم لتقابل ومض السيوف وسط العجاج الأقتم

في صورة مركبة غير بسيطة متحركة غير ثابتة بصرية تقتضي متابعتها بحاسة البصر دون غيرها.

ويمكن تتبع مثل هذه الصور البصرية في غير مشهد من مشاهد هذه الوقعة التي حمي فيها الوطيس. أمّا الصورة السمعية فيكاد صوتها يغلب على كل جنبات هذه اللوحة. وهذا أمر مقرر في مثل هذا الموقف الذي تزيغ فيه الأبصار وسط اختلاط القوم بعضهم ببعض، حتى لا تستطيع أن تحقق صوراً بعينها، بينما تستطيع أن تحقق حركة لا تهدأ وأصواتاً تتجاوب هنا وهناك، ففي مثل هذه اللوحة العامة تسيطر الصورة السمعية ويحكم إطار اللوحة حركة واضطراب مستمران.

وقد استعان الشاعر بعدد غير قليل من الألفاظ التي أعانته على أداء الصورة وهي ألفاظ اشتق منها السمع معتمداً في المقام الأول على ألفاظ تحوي في ذاتها القدرة على نقل الحس السمعي الذي يمكن أن تتبينه بوضوح وسط هذه الجلبة العالية من أصوات الحرب التي اختلط فيها أصوات الفرسان بوقع حوافر الخيل وصليلها وقعقعة الرماح وصليل السيوف وصيحات القتلى.

فكل صورة سمعية هنا تقترن بصورة بصرية متحركة، استعان الشاعر في تحريكها بجملة من الألفاظ التي أعانته على تصوير حركتها بما يحمله من قدرة على نقل الإحساس بالحركة.

فالرماح مشرعة في لبان الأدهم تارة وتنوشه من كل جانب تارة أخرى. والسيوف «تومض»، والدماء تجري، والفوارس في حومة، فكل شيء متحرك غير ثابت في جملة هذه الصور. وهو أمر إنْ لم تفرضه طبيعة الصورة الفنية في الشعر الجاهلي فإنما تفرضه طبيعة وخصوصية الموقف هنا، فالصورة منتزعة من ساحة قتال مرير كل شيء فيها متحرك حركة لا ينبغي لها أن تهدأ، وتلك سمة القتال.

فإذا ما انتهى الشاعر من نقل هذا المشهد العام للموقف يومئذ ووضعه في جملة من الصور البصرية والسمعية التي أحاطها بالحركةَ في كل جزء من أجزائها، ثم وضع ذلك كله بين يدي عبلة بوصفه راوية لوقائع ومشاهد ذلك اليوم. ومبرزاً بإلحاح شديد حاجة قبيلته له وقد اشتد الخطب من حولها. بعد أن انتهى من تقديم هذه الصورة الرائعة راح يتحدث عن بطولته يومئذ، أو بعبارة أدق راح ينتزع من بين الصورة الكلية للمشهد عدداً من الصور الجزئية التي تظهر بطولته في ذلك اليوم. وقد بدأ ذلك بمشهد عام للقوم.

ففي الصورة الأولى نرى القوم وقد «أقبل جمعهم» وهم «يتذامرون» في صورة بصرية متحركة مثلت حركتهم وهم يندفعون نحوه، وصورة سمعية نقلت أصواتهم وهم «يتذامرون» أي يتصايحون ويحث بعضهم بعضاً، فأصل الذمر الصياح. ثم يمضي عنترة بعد ذلك مركزاً الضوء على صورته بصفة خاصة، التي تبرز ما كان له من فضل مذكور في وقائع ذلك اليوم. وتؤكد على أن البطولة كانت له دون غيره في كل مشاهده، وقد بسط عنترة صورة بطولته يومئذ في غير بيت من شعره، وحرص على أن يوفر لها كل ما يمكن أن ينهض بها إلى مستوى التمثيل الحي مستعيناً على نقل هذا الحس بعدد من الصور البصرية والسمعية ومستعيناً بقدر من الألفاظ المختارة التي أعانته على نقل هذا الحس سواء ما اتصل منه بالبصر أو بالسمع أو الحركة.

والصورة التي اختص بها عنترة نفسه لإظهار بطولته جعلها قسمة بينه وبين فرسه الأدهم. فالبطولة معقودة للاثنين معاً للفارس والفرس.

أما الفارس فقد صور لحظة اندفاعه مكرًّا على أعدائه ثم لحظة اختلاطه بهم في قتال مرير بعدد من الصور الجزئية الصغيرة هي في جملتها تشكل الصورة الكلية لبطولته وبطولة فرسه يومئذ.

فنحن نراه وقد لبَّى دعاء قومه له في التقدم، يندفع على ظهر جواده السابح النهد يخترق به صفوف أعدائه يعمل فيهم الطعن «طوراً يعرض للطعان»، وتارة يأوي به إلى جيش كثير ملتف ذي قِسِيّ كثيرة من ذوي المنعة والعزة، مجتمعين غير متفرقين في جهة واحدة. ثم ينتقل إلى صورة أخرى من مشاهده في ذلك اليوم بناها على ثلاث صور جزئية صغيرة.

★ صورة لأرض المعترك، فهي خبار «والخبار من الأرض ما لان منها وكانت فيه جِحَرة، أي جحور، وذلك أشد ما يكون على الخيل[٣١]

★ صورة لخيل أعدائه التي اقتحمت عليه فهي «عوابس» والعوابس من الخيل الكوالح الوجوه لما ذاقت من شدة الحرب وهي ما بين «شيظمه» وهي الطويلة من الخيل. «وأجرد شيظم» جمع بين الطول والشعر القصير الأملس وهما من أعظم صفات العتاق من الخيل.

فإذا ما اطمأن إلى حال الموقف حينئذ وما فيه من هول شديد بدا في صورة هذه الأرض التي تضيق بذكرها الأنفاس فضلا عن اقتحامها، وبدا في صورة هذه العتاق الكوالح الوجوه

من خيل أعدائه، وقد اقتحمت أرض المعترك لا تلوي على شيء غيره. حتى إذا اطمأن إلى أنه صور ذلك كله جاء بالصورة الثالثة تحمل ما صنعه بهذه الخيل فجعل ذلك في صورتين جزئيتين صغيرتين : صورة له تضمنها قوله:«ما زلت أرميهم بثغرة نحره ولبانه» أي ما زلت أقاتلهم وأكر عليهم بصدر الفرس (وصورة للفرس وقد «تسربل بالدم،» وازْوَرَّ من وقع القنا بلبانه»، «وشكا إليه بعبرة وتحمحم»

فنحن أمام صورة حسية خالصة، استعان الشاعر في نقل مكوناتها الحسية بعدد من الصور البصرية والسمعية، أقدره على ذلك اختياره للألفاظ ذات الإمكانات القادرة على نقل الإحساس بالسمع أو البصر. وليس هذا فحسب بل وقادرة على تحريك هذا الإحساس «فالخيل تقتحم» ولكنْ حَرِص الشاعر على أن يورد كل تفاصيل الصورة مهما كانت دقيقة فمضى يضيف إلى هذه الصورة ما يتممها، أو بعبارة أدق ما يتمم المعنى المعنوي الذي يسعى إلى تأكيده، فوصفها «بالعوابس» ووصف الأرض التي اقتحمتها «بالخبار»، فالإطار العام للصورة البصر واللمس. فهي صورة بصرية لمسية يتركز فيها البصر على الاقتحام، والوجوه الكوالح ويتركز فيها اللمس على صورة الحصى الذي تفتت من شدة وقع حوافر الخيل. وتبدو الحركة في هذه الصورة مشتقة من لفظ «تقتحم».

فإذا انتقلنا إلى المشهد الثاني رحنا نتابع بالبصر عنترة وهو «يرميهم» والرمي لا يكون إلا بالسهم، وقد اختار الشاعر كلمة «مازلت» ليدل على أن الرمي استمر زمنا، وأن حركته في الرمي كانت دائبة، ثم نراه يحدد لنا مكان الرمي، إذْ كان يرميهم بثغرة نحر فرسه ولبانه، وفي هذا إشارة واضحة إلى أنه كان أيضاً يقتحم على أعدائه بصدر فرسه الذي بدا في اقتحامه سابحاً منطلقاً، فالصورة هنا، كما ترى، صورة بصرية خالصة، تحيط بها الحركة في كل جزء من أجزائها. وكان عماد الشاعر في إظهار كل هذه المعاني الحسية المتحركة على الألفاظ التي تحمل قدرة على اشتقاق الحس البصري، وقدرة ثابتة على تحريك هذا الحس. فإذا رجعنا إلى القول السابق من وجود علاقة معنوية متضمنة في الصور الحسية قلنا إن هذه العلاقة هنا تتمثل في معنى البطولة وأسبابها.

فإذا مضينا نلتمس بقية هذه الصور الحسية التي حشدها الشاعر في هذا المشهد تراءى لنا فرسه الأدهم في خمس صور جزئية أخرى بدت لنا على النحو التالي :

الصورة الأولى وقد «تعاوره الكماة مكلم»
الصورة الثانية له والرماح مشرعة في لبانه «كأنها أشطان بئر».
والصورة الثالثة له «وقد تسربل بالدم».
والصورة الرابعة له وقد «ازْوَرَّ من وَقع القنا بلبانه».
والصورة الخامسة له وقد «شكا بعبرة وتحمحم».

كل هذا الحشد من الصور عقدها عنترة لفرسه، وكأنه يعقد له جانباً من البطولة في هذه الحرب، وكحرصه على إحاطة صور بطولته بكل ما ينهض بها نحو العمل الفني المتقن، وكحرصه أيضاً على أن يحيط صور بطولته هو بما ينهض بها إلى مستوى التمثيل الحسي النابض بالحركة، كان حرصه بالدرجة نفسها على إحاطة صور البطولة التي عقدها لفرسه هنا في هذه الصور الخمس بل إن الشاعر ليضيف إلى هذا الفرس من الصفات ما نحمله على أنه إسقاط نفسي لبعض ما كان يعانيه الشاعر من هول هٰذه الحرب وشدتها، فجعل ذلك معاناة للفرس، والواقع أنه كان يعاني مما يعانيه الفرس فرأى أن يضيف هذه المعاناة لفرسه اعتداداً بنفسه، وارتفاعاً بها عن الشكوى والضيق.

فإذا مضينا في تلمس عناصر الحس البصري والسمعي في هذه الصور التي اضيفت للفرس ترامت أبصارنا لتتابع هذا الفرس وقد تعاورته الكماة من الفرسان من كل جانب فأصابوه بجروح في مواضع ختلفة من جسمه. ثم نراه بعد ذلك وهو يندفع بعنترة نحو أعدائه، بينما اتجهت رماح هؤلاء الأعداء مشرعة حتى وقعت في صدره.

وقد مثَّل الشاعر صورة هذه الرماح وهي مشرعة بصورة حسية مألوفة الهيئة يومئذ، وهي أشطان البئر. هذه الصورة التي أَلِفَ الشاعر رؤيتها يوم كان يرعى إبل شداد أبيه زمناً طويلاً، نجده قد استحضرها حين رأى صورة الرماح المشرعة.

أمَّا لماذا وقعت هذه الرماح في صدر الأدهم بصفة خاصة فإن هذا يقتضي أن نتابع حركة الصورة منذ بدأها الشاعر. ويقتضي أن نقف عند دلالات الألفاظ البعيدة وهي التي رمى إليها الشاعر.

فقوله «كَرَرْت» يعني أنه اقتحم إلى أعدائه على فرسه، والاقتحام يقتضي أن يندفع الفرس مشرقاً بصدره، ومن هنا يمكن أن نفسر لماذا وقعت رماح الأعداء في «لبان الأدهم» الذي

بدا وقد «تسربل بالدم».

وهذه الصور الثلاث لحالة الفرس في كرِّه وتعاور الكماة له، ووقوع الرماح في صدره قادت بلا شك إلى الصورة الرابعة التي جاءت بوصفها نتيجة مترتبة للصور الثلاث المتقدمة وهي قوله «فازورّ من وقع القنا بلبانه» والإزورار الإعراض، كأن هذا الفرس أعرض لما رأى الرماح تقع بنحره، ثم «شكا» وشكوى الفرس لا تكون إلا بما يظهر عليه من أثر ما لقي من الشدائد وقد بدا أثر ذلك في «العَبْرة والتحمحم».

أي موقف هذا الذي يجعل هذا الفرس يضيق ويعرض ويشكو ألا ترى أن الشاعر قصد إلى معنى معنوي هو ثمرة هذا الحشد من الصور الحسية التي حشدها. وهو تصوير جلده وصبره هو على هذه الحرب، ومن هنا يصح القول إن العلاقة الحسية في الصورة ينبغي أن يكون بجانبها علاقة معنوية.

لقد كان عنترة في هذا الشعر وغيره من شعر البطولة في ديوانه ليس فقط زعيماً لشعر الفروسية والبطولة وإنما زعيماً لها من الناحية الفنية كذلك. فلوحة البطولة عنده تخضع لتقاليد فنية محكمة وأسس ومقاييس دقيقة يحيط بها إطار المذهب الفني الذي كان يأخذ بأسبابه، وهو مذهب الصنعة الفنية أو مذهب التجويد الفني، فنحن نرى أن كل شيء في هذه القطعة من شعره كان الشاعر قد خطط له تخطيطاً فيه كثير من الروية والأناة وتكرار النظر، ولعل أبرز ما يميز هذا العمل عنده احتفاله بالصورة الفنية بصورتها الكلية وما يحشده فيها من الصور الجزئية التي راح يوليها عناية فائقة لا تقل أبداً عن احتفاله بالصورة الكلية، فهو يقف عند ما دق منها وصغر، ولا يزال دائباً على ملاحقة تفاصيلها وجزئياتها مهما دقت حتى يضعها في مكان واضح من الصورة الكلية، وهو لا يلاحق مثل هذه التفاصيل الدقيقة إلا لما يجده فيها من صور معنوية تعد لبنات حية في الصورة الكلية للبطولة.

وإنك لتجد هذا الاحتفال الشديد بالألفاظ، فالشاعر يقف أمام اللفظ منتقياً، فاللفظ فيما مر بنا من شعره هنا لفظ مختار قصد إليه الشاعر قصداً، ولم يعمد إليه عفواً، فالألفاظ وإن كانت تنثال عليه انثيالاً إلا أن من كان مثله، ومثل أضرابه من أرباب التجويد الفني، لا يقعون الا على اللفظ الذي يؤدي وظيفة لا تكون إلا فيه، ومن أهم خصائص اللفظ

أن يحمل ما يعين على نقل الحس وما يتصل به من السمع أو البصر أو اللمس أو الشم أو الذوق فاللفظ ينبغي أن يكون ذا طاقة على نقل الحس ليكون عوناً للشاعر في رسم صوره الحسية. وفيما مر بك من شواهد دليل على حسن استخدام عنترة لطاقات هذه الألفاظ في التصوير.

• • •

• الحواشـــــي •

(١) محمد سعيد مولوي، ديوان عنترة تحقيق ودراسة، المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٧٠م، ص ٢٠٧.

(٢) الديوان ـــ صفحة الغلاف.

(٣) انظر: جمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي، ٤٩٩/٢، هامش التحقيق رقم (٦)

(٤) بعد البيت (٤٦) هذا يبدأ الجزء الخاص بشعر البطولة وهو الجزء الذي نتناوله بالنقد والتحليل.

(٥) الديوان، ص ١٢٣

(٦) المصدر نفسه.

(٧) نفسه، ص ١٢٢

(٨) نفسه، ص ١٢٣

(٩) انظر رأي الجاحظ حول هذا الموضوع في البيان والتبيين ٩/٢.

(١٠) انظر الشعر والشعراء ٢٥٦/١، ٢٥٧.

(١١) دراسات في الشعر الجاهلي ص: ١٣٢.

(١٢) د. محمد زكي العشماوي، النابغة الذبياني ـــ ص ١٦٨

(١٣) المرجع نفسه، الموضع نفسه، وذكر هناك مصدره.

(١٤) د. إبراهيم عبد الرحمن ـــ الشعر الجاهلي وقضاياه الفنية والموضوعية، مكتبة الشباب. القاهرة ١٩٧٩ ص ١٣٥ ـــ ١٤٧.

(١٥) أي إنه سريع اليدين خفيفهما عند اللعب بالقداح، والقداح: سهام الميسر، وقوله إذ شتا: أي إذا اشتد الزمان وكان أشد ما يكون عندهم زمن الشتاء وكان لا ييسر فيه إلا أهل الجود والكرم.

(١٦) التجار: هم تجار الخمور، هو لكثرة ماله يشتري كل ما عند هؤلاء التجار دفعة واحدة ولا يدعهم إلا وقد رفعوا راياتهم إيذانا بنفاد بضاعتهم.

(١٧) الديوان، ص ٢١١.

(١٨) أي هو يحمي ما يحق له أن يحميه ولا يتأخر عن ذلك أبداً.

(١٩) انظر تفسيره في الحاشية رقم (١٥)

(٢٠) انظر تفسيره في الحاشية رقم (١٦)

(٢١) البطل الشجاع الذي تبطل عنده شجاعة غيره.

(٢٢) السبت ما دبغ من الجلد بالقرظ ولم يجرد شعره وهي نعال كانت للطبقة المترفة وبخاصة الملوك ينتعلونها.

(٢٣) التوأم الذي يكون مع آخر في بطن أمه وهو أضعف له ــ فنفى عنه ذلك ووصفه بكمال الخلق وتمام الشدة والقوة.
(٢٤) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ٢٥٦/١، ٢٥٧
(٢٥) انظر ص ١٧، ١٨ من هذه الدراسة.
(٢٦) د. نصرت عبد الرحمن، الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، مكتبة الأقصى، عمان ١٩٧٦م، ص ١٧٩.
(٢٧) المرجع نفسه، ص ١٨١.
(٢٨) المرجع نفسه ص ١٨٧.
(٢٩) المرجع نفسه ص ١٨٧.
(٣٠) اللسان (ومض).
(٣١) انظر الديوان، ص ٢١٨، وفيه «وكانت فيه حجارة» والصواب ما أثبتناه. ويترجح هذا التوجيه بما ذكره المحقق من أن إحدى النسخ الخطية فيها (حجرة) بدلاً من (حجارة) وهنا تصحيف أيضاً، إذ الصواب (جِحرَة)، وفي اللسان (خ ب ر) ما يقوي هذا التوجيه للكلمة.

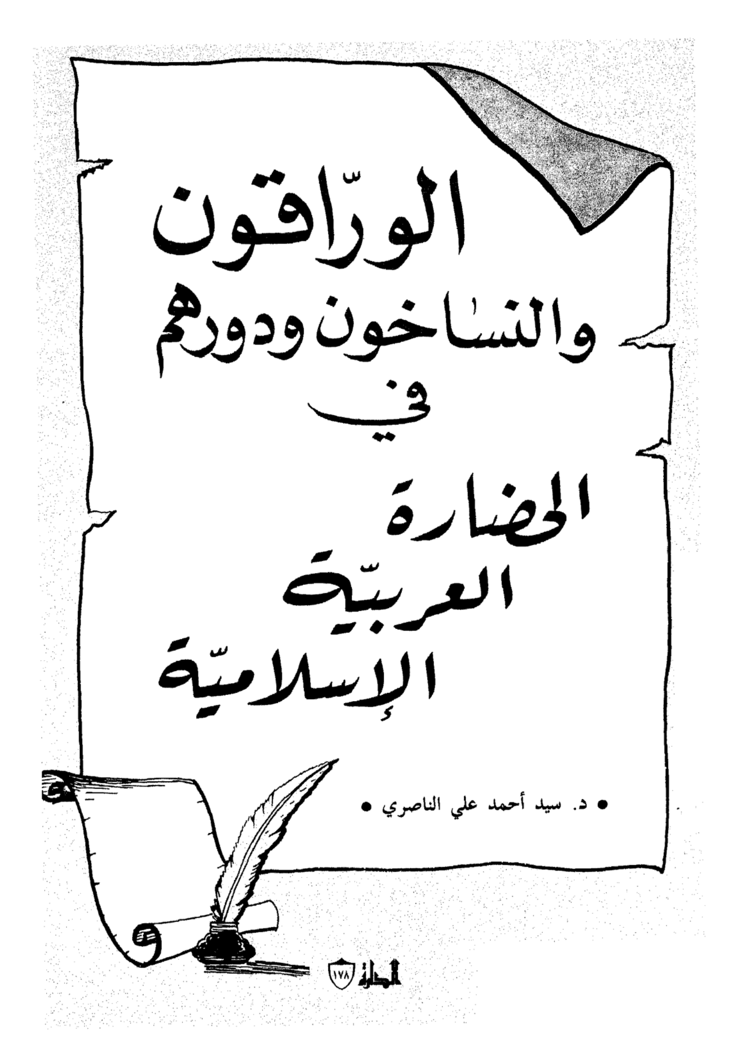
• المصادر والمراجع •

المصــادر :

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (١٥٠-٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٣٩٥هـ.
- الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد، شرح المعلقات السبع، دار صادر، بيروت د.ت.
- أبو زيد القرشي، محمد بن أبي الخطاب، (توفي أوائل القرن الرابع الهجري)، تحقيق د. محمد علي الهاشمي : مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- عنترة بن شداد العبسي، ديوانه، تحقيق محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٧٠م.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (٢١٣ - ٢٧٦هـ)، الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة دار إحياء التراث، عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٧٧م.

المراجــع :

- إبراهيم عبد الرحمن محمد (دكتور)، الشعر وقضاياه الفنية والموضوعية، مكتبة الشباب، القاهرة ١٩٧٩م.
- محمد زكي العشماوي (دكتور) النابغة الذبياني، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٠م.
- نصرت عبد الرحمن (دكتور) الصورة الفنية في الشعر الجاهلي مكتبة الأقصى، الأردن، عمان ١٩٧٦م.
- يوسف خليف، (دكتور) دراسات في الشعر الجاهلي مكتبة غريب، القاهرة ١٩٨١م.


الورّاقون
والنساخون ودورهم
في
الحضارة
العربيّة
الإسلاميّة
• د. سيد أحمد علي الناصري •
١٧٨

تتمثل أهمية هذا الموضوع في سببين؛ السبب الأول : وهو أن دراسة المواد التي دونت عليها كنوز التراث العربي لم تحظ حتى الآن بالاهتمام الكافي من جانب الباحثين العرب بقدر ما حظيت به من اهتمام المستشرقين، لأن المنهج العلمي السليم لدراسة وتحقيق التراث يوجب دراسة المواد التي دون عليها التراث، والأحبار المستخدمة، وأنواع الخطوط والأقلام، وأسلوب المدِّون أو النساخ ودرجة ثقافته، ومدى علاقة فهمه للنص الذي نسخه. ومن ناحية أخرى فقد وجدت في نفسي هوى وعاطفة لدراسة أحوال هذه الطائفة، التي بفضلها حفظ التراث، والتي كانت تقوم في صمت ومعاناة بدور آلات الطباعة ودور النشر والتوزيع، ففي تلهفنا وعجالتنا لم نعطها حقها من الاهتمام.

أما السبب الثاني لأهمية هذا الموضوع، فهو محاولة الاعتماد على الأدب العربي كمرآة للحياة العربية، فالمؤرخون بقوا وقتاً طويلاً (ولا يزالون) ينفرون من دراسة الأدب العربي أو يشيرون إليه على استحياء، ولا يهتمون بدراسة الأدب والشعر كمصدر من مصادر التاريخ، وعلى الجانب الآخر، فإن الدارسين للأدب العربي قلما يستندون إلى التاريخ لفهم خلفية وروح النص الأدبي والأشعار المعبرة عن روح العصر والمجتمع. ففي محاولتي هذه بدأت مؤرخاً فوجدت نفسي انتهي أديبا!

كانت نقطة الانطلاق هي الرجوع إلى المعاجم العربية للبحث عن أصل كلمة ورق «ووَرّاق»، وأفادتنا هذه المعاجم أن كلمة «ورق» جاءت أصلاً من ورق الشجر، إحدى مواد الكتابة عند العرب قبل تعرفهم على الورق المصنوع، أمَّا كلمة «ورّاق» فقد وردت بمعنى الدراهم، ربما لكثرتها تكون مثل ورق الشجر، فقد جاء في قوله تعالى في سورة الكهف[1] ﴿ **فابعثوا أحدكم بوَرِقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاماً فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحداً** ﴾ و«**الورّاق**» تعني في المعاجم العربية «الرجل كثير الدراهم»، كما تعني العامل في صناعة الورق، وتأتي أيضاً كلمة «**مورّق الكتب**» أي الذي يحترف الوِراقة، مثل بيع الكتب ونسخها وخطها وتجليدها وتذهيبها[2]، فقد كان فن تذهيب أغلفة الكتب أحـد الفنون التي أخذها العرب عن الروم ولكنهم فاقوهم فيها فيما بعد.

وفي الأصل، لم يكن الورق من ابتكار العرب، لأن مواد الكتابة العربية المبكرة كانت

على ورق الشجر وعلى اللخاف وهي حجارة بيض رقاق، وكذلك على عسب النخل وهي الجريد الذي لا خوص فيه، كما كتبوا على الجلود وعظام الحيوانات، وعلى قطع النسيج وألواح النحاس والخشب[٣]، ولقد كان أهل الصين أول من توصلوا إلى سر صناعة الورق واستخراجه من شرانق الحرير، غير أن العرب تعلموا صناعة الورق من صناع صينيين وقعوا في الأسر عندما سقطت سمرقند عام ٧١٢م في أيديهم، ثم بدأ العرب يستبدلون شرانق الحرير بمواد أكثر توافراً في أقاليم الدولة الإسلامية وكان الورق الصيني يسمى الكاغد فسماه العرب بنفس الاسم بعد إحداث التغيير الهام الذي يعتبر حادثاً هاماً في تاريخ العالم، فقد قام المسلمون بتنقيته مما كان يستعمل في صناعته من ورق التوت ومن الغاب الهندي .. وكان في القرن الثالث الهجري يصنع في بلاد ما وراء النهر فقط، أما في القرن الرابع الهجري فقد كانت توجد مصانع للورق في دمشق وطبرية بفلسطين وبطرابلس الشام، لكن سمرقند ظلت أكبر مركز لصناعة الورق، فقد داعب الخوارزمي أحد أصحابه معاتباً لقلة الكتابة إليه قائلاً «هل سمرقند بعدت عليه، والكاغد غز عليه»[٤]!

ولقد كان أول ظهور للورق الكاغد في مكة المكرمة عام ٧٠٧م، ثم انتقلت هذه الصناعة إلى مصر عام ٨٠٠م حيث يحدثنا الثعالبي في لطائف المعارف «أن كواغيد سمرقند عطلت قراطيس مصر» (يقصدون البردى) كما ظهر الورق العربي في الأندلس عام ٩٥٠م، وفي القسطنطينية عام ١١٠٠م، وظهر في صقلية عام ١١٠٢م وفي إيطاليا عام ١١٥٤م، ثم انتقل إلى المانيا عام ١٢٢٨م، ولم يصل إلى انجلترا إلا في حوالي عام ١٣٠٩م.[٥]

ولقد أشار كل من القزويني والثعالبي إلى أن صناعة الورق امتدت من الصين إلى سمرقند وعندما فتح المسلمون سمرقند عام ٧١٢م، عملوا على استخراج رقائق رفيعة من الكتان والنباتات ذات الألياف لتحل محل الرقوق (Parchment) الجلدية، وفي ذلك يقول الثعالبي «ومن خصائص سمرقند «الكواغيد» التي عطلت قراطيس مصر والجلود، التي كان الأوائل يكتبون عليها، لأنها أحسن وأرفق وأوفق، ولا تكون إلا بها وبالصين»[٦]. كذلك ذكر ابن خلدون أن الفضل بن يحيى تعرف على صناعة الورق أثناء ولايته على خراسان، ثم أدخل صناعته في بغداد على أيام هارون الرشيد، في أواخر القرن الثامن الميلادي، فأنشأ أول مصنع للورق في البلاد الإسلامية في بغداد عام ٧٩٤م[٧] ثم أنشئت مصانع للورق في الشام[٨]، وفي سائر أنحاء الخلافـــة الإسلامية، وفي القرن الثاني عشر الميلادي وصلت

صناعة الورق العربية إلى أوروبا وذلك عندما أدخلها العرب أنفسهم إلى الأندلس، حيث كانت طليطلة – بوصفها من أكبر المراكز الثقافية في ذلك الوقت – أول المدن الأسبانية التي دخلت إليها مصانع الورق(٩). لكن آراء المؤرخين تكاد أن تجمع على أن أقدم وثيقة عربية مخطوطة على الورق العربي ترجع إلى القرن التاسع، وعلى وجه التحديد إلى عام ٨٦٦م(١٠).

وبالرغم من ذلك فإن بعض المستشرقين المعاصرين المتخصصين في دراسة الوثائق يرددون القول بأن الوثائق العربية الخاصة والعامة قليلة اذا ما قورنت مثلاً بوثائق أوراق البردى المصرية في عصور البطالة والرومان والبيزنطيين، غير أن الرد على ذلك هو أن المؤلفين العرب – خاصة من عنوا بالتاريخ – كانوا كثيرين، وكانوا يهتمون بهذه الوثائق، وينقلوها في مؤلفاتهم وبالنسبة لهم تنتهي قيمة الوثيقة بعد دراسة المؤرِّخ لها، ونقلها إلى مؤلفه، فقد كان اهتمام العرب بالكتاب المخطوط المعتمد على الوثائق المتفرقة. ولذا فإن أغلب الوثائق التاريخية العربية كالمعاهدات والمراسلات نجدها منقولة بالحرف داخل أعمال هؤلاء المؤرخين. وهناك شك في أن التنافس الشديد بين المؤلفين العرب جعل بعضهم يتخلص من الوثيقة بعد دراستها ونقلها حتى تصبح مؤلفاتهم هي المصدر الوحيد لهذه الوثائق المفقودة. وقليلون يعرفون أن هناك وثائق عربية مدونة على أوراق البردى منذ خلافة عمر ابن الخطاب وحتى وصول الورق الكواغيد في القرن التاسع الميلادي عثر عليها في مصر، وقام الأستاذ جروهمان Grohmann بنشرها.(١١) ثم قام هذا الأستاذ بإعادة نشرها باللغة العربية بالاشتراك مع الدكتور حسن إبراهيم حسن.(١٢)

ولقد عُثر على مخطوط في مكتبة الأسكوريال في أسبانيا ترجع إلى عام ١٠٠٩م، تثبت أن العرب هم أول من صنعوا الورق من القطن، وبلغوا في ذلك شأناً كبيراً، مكَّنهم في نهاية الأمر من التوسع في صناعة الورق من مواد رخيصة وميسّرة مثل الأسمال القطنية البالية والورق المستهلك، فضلاً عن القنب والكتان، ولقد تم ذلك التطوير في بغداد، ومنها انتشرت هذه الصناعة في سائر أنحاء العالم الإسلامي، ولقد حاز مصنع «شاطبة» العربي شهرة كبيرة في صناعة الورق الجيد حتى امتدحه الإدريسي في القرن الثاني عشر الميلادي(١٣). فقد حققت صناعة الورق العربية ذوقاً رفيعا في صنع الورق النظيف الناصع البياض، وبالتالي تطورت صناعة الأحبار ذات الألوان المختلفة، كما نبغ العرب في زخرفة وجوه الكتب المخطوطة، بتسبيك

تلك الألوان المختلفة من الحبر، والإبداع في تنميقها وتذهيبها على صفحات شتى.(١٤)

ولأن الورق ارتبط ببلاد العرب فقد أطلق عليه الأوروبيون اسم الصحائف الدمشقية Charta Damascena بعد نقل صناعته العربية إلى بلادهم في القرن الثاني عشر الميلادي وذلك لأن دمشق كانت في ذلك الوقت السوق الدولية لتجارة الورق وانتاجه في العالم. أما أهل الأندلس من الأسبان فقد أطلقوا عليه اسم رقائق الكتان» Pergamono de Panno تمييزاً له عن الرقائق الجلدية التي كانت تشتهر بها مدينة برجامة Pergamon في آسيا الصغرى، والتي ظل الأوروبيون يكتبون على رقائقها الجلدية الباهظة الثمن طوال العصور الوسطى، وحتى وصول الورق العربي الرخيص الثمن، وظل الأسبان يطلقون على الورق العربي هذا الاسم، حتى أننا نجده مذكوراً في قوانين الملك الفونسو العاشر الملقب بالحكيم عام ١٢٦٣م.(١٥)

ولقد كانت جزيرة صقلية أولى الأماكن التي أدخل إليها العرب صناعة الورق(١٦)، ومنها انتشرت في ايطاليا والمانيا، كما انتشرت من أسبانيا إلى سائر بلدان غرب أوروبا(١٧)، فساهمت هذه الصناعة في إحداث نهضة تعليمية ساعدت أوروبا في القضاء على جهل العصور الوسطى، وأحدثت الإرهاصات الأولى لما يعرف بعصر النهضة الأوروبية، فكما قدّم أجداد العرب المسلمين من الساميين خدمة كبرى للإنسانية بابتكار الأبجدية التي نقلتها عنهم كافة شعوب الشرق والغرب، وفجرت بواعث الحضارة عندها(١٨)، فإن الأحفاد المسلمين قدموا خدمة أجل عندما نشروا صناعة الورق التي يسرت التعليم وحفظت للإنسانية تراثها من النسيان وقضت على احتكار الرهبان والكهنة ورجال الإقطاع للتعليم والعلم، وفتحت أبوابه على مصراعيها لكافة طبقات المجتمع الأوروبي إضافة إلى ذلك أن أثمان رقائق الجلود كانت باهظة الثمن فقد كان الرهبان يعيدون استخدامها أكثر من مرة بعد محو ما كان مدوناً عليها، وفي عصر التعصب الديني وكراهية الكنيسة لنشر التعليم غير اللاهوتي قام الرهبان بمحو كل ما كان مدوناً من تراث الاغريق والرومان، ودونوا مكانه موضوعات مكررة ومملة من موضوعات اللاهوت الكنسي، وبذلك ضاع أغلب تراث الاغريق والرومان الثقافي، ولولا فضل العرب في إدخال الورق لفقد الأوروبيون البقية الباقية لهذا التراث، الذي قامت عليه النهضة الأوروبية فيما بعد. ويشهد على تأثير العرب في صناعة الورق كثرة المصطلحات العربية المستخدمة في صناعة الورق حتى الآن، منها على سبيل الثال لا الحصر كلمة (Rame) أي رزمة(١٩)

أما بالنسبة لنتائج إدخال وانتشار صناعة الورق في الدولة العربية الإسلامية منذ العصر

العباسي الأول، فقد كانت مثيرة، فبالاضافة إلى أن الإسلام حضَّ على العلم والتعليم، وجعله فريضة على كل مسلم، إلا أن استعمال الورق أحدث طفرةً ثقافيةً وحضاريةً لم يسبق لها مثيل في تاريخ الإنسانية، فقد يسَّر الورق على العلماء تأليف الكتب ونسخها، فقد ازدهرت تجارة الكتب وأعمال الوراقة في بغداد في خلافة هارون الرشيد، وبلغ عدد المكتبات قرابة المائة، عدا الناشرين الذين يملكون مشاغل النسخ[٢٠]، وأصبح الكتاب يلعب دوراً هاماً في حياة الإنسان العربي المسلم، ولقد عبّر الجاحظ عن ذلك في رسالته إلى المعلمين بقوله «ولولا الكتاب لاختلت أخبار الماضين، وانقطعت آثار الغائبين، ولقد رأينا عمود صلاح الدين وصلاح الدنيا إنما يعتدل في نصابه، ويقوم على أساسه بالكتاب والحساب»[٢١]. ونتيجة لذلك فقد تهافت المسلمون على جمع الكتب المخطوطة في بيوتهم، حتى أصبح وجود المكتبة في البيت الإسلامي أمراً متمماً لتأثيثه وتزيينه، حتى ولو لم يكن صاحبه من أهل العلم، فقد روى المقري في كتابه «نفح الطيب» حكاية نقلها عن الحضرمي، الذي سمع أحد علماء الأندلس يقول «أقمت مدة في قرطبة، ولازمت سوق كتبها مدة أترقب وقوع كتاب به، لي بطلبه اعتناء، إلى أن وقع هو بخط فصيح، وتفسير مليح، ففرحت به أشد الفرح، فجعلت أزيد في ثمنه، فيرجع إليّ المنادي بالزيادة عليّ، إلى أن بلغ فوق حده، فقلت للمنادي : أرني من يزيد في هذا الكتاب، حتى وصل ثمنه إلى مالا يساويه، فأراني شخصاً عليه لباس رياسة، فدنوت منه، وقلت له : أعز الله مولانا الفقيه، إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته لك، فقد بلغت الزيادة بيننا فوق حده، فقال لي : لست بفقيه، ولا أدري ما فيه ولكني أنشأت خزانة كتب لأتجمل بها بين أعيان البلد، وبقي موضع يسع هذا الكتاب، فلما رأيته حسن الخط، جيد التجليد، استحسنته، ولم أبال بارتفاع ثمنه»[٢٢]

وإذا كان ذلك حال الخاصة، فما بالنا بالعلماء وأهل العلم، الذين أقبلوا على اقتناء الكتب، حتى أصبح لدى كل عالم وفقيه مكتبة مليئة بعيون التراث والمعرفة، يجمعونها من كل حدب وصوب، وفي كل فروع العلوم والثقافات، بل وذهب بعض هؤلاء العلماء إلى وقف مكتباتهم على المساجد، وبذلك تحول المسجد إلى أماكن للدرس والتحصيل[٢٣] ، ومن الجامع الإسلامي ولدت فكرة الجامعة والكليات، ولقد روى أن سلطان بخارى دعا طبيباً عربياً ذائع الصيت ليقيم في بلاطه، فاعتذر هذا الطبيب عن تلبية دعوة السلطان، متحججاً بأنه يحتاج إلى أربعمائة بعير لكي ينقل مكتبته معه. ولما توفي الواقدي، أورث أبناءه ستمائة صندوق كبير مملوء بالكتب، ينوء بحمل الصندوق الواحد منها رجلان[٢٤].

ومن ناحية أخرى، بدأ الخلفاء والسلاطين يقيمون المكتبات للناس وكانوا يتباهون بما يجمعون فيها من كتب مخطوطة ومنسوخة، وينفقون عليها ببذخ شديد، لتنميتها، وتضمينها بالمخطوطات التي لا توجد في أي قطر سواها، حتى يأتي الناس إليها من كل صوب ومكان، للقراءة والاطلاع والنسخ، فانتشرت خزائن الكتب في أقطار العالم الإسلامي من سمرقند وفاس، إلى بخارى وقرطبة، ومن بغداد ودمشق إلى حلب والقاهرة، ولقد بلغ من اهتمام المأمون (٧٨٦-٨٣٣م) وولعه بجمع الكتب أنه أصرَّ على أن يكون أحد شروط الصلح مع الامبراطور الرومي ثيوفيلوس Theophilos تسليم محتويات إحدى المكتبات في القسطنطينية فنقلها إلى مكتبة بغداد فوق مائة بعير، وكان من بين ذخائر هذه المكتبة مخطوطات علمية نادرة من بينها كتاب بطليموس عن الرياضيات السماوية، الذي أمر المأمون بترجمته إلى العربية، وسماه المجسطي أي الأعظم بالاغريقية Megistos[٢٥]، ويروى أيضا أن الخليفة الحكم صاحب الأندلس كان يبعث مندوبين عنه إلى جميع بلدان المشرق والمغرب، يفتشون عن المخطوطات النادرة، ويدفعون مبالغ طائلة مقابل شرائها أو نسخها، ويروى عن هذا الخليفة نفسه أنه لما سمع بأن أبا الفرج الأصفهاني قد انتهى من كتابه «الأغاني» أرسل إليه ألف دينار من الذهب ليبعث إليه بنسخة منه بحيث تصل إلى الأندلس قبل أن يخرجه في العراق[٢٦]. وقيل أيضا أن فهرست مكتبته في قرطبة تألف من أربع وأربعين كراسة بكل منها عشرون ورقة[٢٧]. وقد قيل أيضاً إن غرناطة لما سقطت كآخر معقل للمسلمين في الأندلس عام ١٤٩٢م، ألقى المتطرفون الصليبيون الأسبان من جماعات محاكم التفتيش مئات الأطنان من المخطوطات العربية في النهر الذي تقع عليه المدينة، حتى ازرق لون مائه من شدة أحبار هذه المخطوطات، ويتساءل المستشرقون الأسبان اليوم عما تكون عليه الدراسات الثقافية في أسبانيا وغرب أوروبا، لو لم يقدم رجال محاكم التفتيش على هذه الجريمة الشنعاء، صحيح إن الندم لا يفيد صاحبه، ولكنه يمثل يقظة الضمير الأوروبي وندمه على جرائمه التي ارتكبها في حق الحضارة العربية الإسلامية رغم فضلها عليه وعلى حضارته.

ومن عينات الجرائم الهمجية التي ارتكبت في حق الحضارة العربية ما فعله المغول عندما هاجموا بغداد ودمروها عام ٦٥٦هـ (١٢٥٨م)، فقد كان في بغداد في ذلك الوقت ست وثلاثون مكتبة عامرة بالمخطوطات النفيسة النادرة[٢٨] والتي كانت تحوي كافة فروع المعرفة الإنسانية، في وقت كانت فيه أضخم مكتبات الأديرة في الغرب الأوروبي لا تضم أكثر من مائة مخطوط، وهذا يجعلها لا تساوي شيئاً إذا ما قورنت بخزائن الكتب التي حوتها دار الحكمة

في بغداد، أو القاهرة، أو المكتبات الملحقة بالمساجد ودور العلم في بقية مدن العالم الإسلامي، فمثلاً عندما أراد ياقوت الحموي وضع كتابه الموسوعي «معجم البلدان» عكف على القراءة في مكتبة «مرو» ومكتبة «خوارزم» ثلاث سنوات كاملة، ليجمع المادة العلمية اللازمة، قبل أن يشرع في كتابة هذا العمل العظيم.(٢٩)

ولقد ازدهرت حرفة الوراقة ونسخ المخطوطات وإنشاء خزائن الكتب وبلغت ذروتها في القرن الرابع الهجري الذي هو العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، وأصبح التفوق الثقافي مجالاً للتنافس بين العباسيين في بغداد والأمويين في الأندلس، وبين الحمدانيين في حلب والفاطميين في مصر. ولقد حرصت إمارة الحمدانيين في حلب والموصل على أن تكون جنة الأدباء والشعراء والفلاسفة في نفس الوقت التي قادت المقاومة الإسلامية وحدها ضد العدوان البيزنطي المتلهف لاحتلال الشام وفلسطين، حتى قيل إن ملك الروم عاير الأمير أبي فراس الحمداني بأن قومه قوم كتاب وأصحاب أقلام ولا يعرفون الحرب، مما ألهب مشاعر الأمير فاندفع بقواته لتأديب ملك الروم المتبجح، وأنشد الأمير الشاعر قصيدته الغراء مخاطباً ملك الروم المجروح والمندحر، والتي جاء فيها قوله :

بأقلامنا أجُحِرتَ أم بسيوفنا وأسدُ الشرى قدنا إليك أم الكُتُبَا(٣٠)

وفي مصر كان لدى العزيز بالله الخليفة الفاطمي، مكتبة ضخمة في القاهرة قدرها المقريزي بمليون وستمائة ألف كتاب(٣١)، ووصفها بأنها من أعاجيب الدنيا في عصره، في حين قدرها ابن واصل بما يزيد على مائة وعشرين ألف كتاب(٣٢). وفي القاهرة أيضاً أنشأ الحاكم بأمر الله دار الحكمة لتنافس دار الحكمة في بغداد، وحمل إليها الكتب من خزائن القصور، وجمع فيها كل ما هو نادر من عيون التراث العلمي والإنساني، وقصدها سائر الناس يقرأون وينسخون، ويقول عنها المقريزي «إن دار الحكمة فتحت في القاهرة سنة ٣٩٥هـ وفرشت وزينت وعلقت الستائر على أبوابها، وجلس فيها الفقهاء والعلماء والأدباء لتدريس علوم الفقه والنحو، واللغة والطب، وأقبل عليها الطلبة للدراسة والقراءة والاطلاع، والناس للاستماع، والنساخ لنسخ ما يريدون من الكتب النفيسة التي زودت بها، وحملت إليها من خزائن القصور، وعين لها خدم لخدمة العلماء والطلاب، وقد زودها الحاكم بأمر الله بالكتب النفيسة في العلوم والآداب، وبالمخطوطات النادرة، أهداها إلى دار الحكمة وأباح لمن يرغبون في القراءة الانتفاع بها ودراستها والنظر اليها، وأقبل الناس على قراءة الكتب أو نسخها أو تعلمها، وزودها بما

يحتاج إليه الناس من أقلام ومحابر، وأوراق للكتابة، وأقيم لها قوّام وخُدّام وفراشون وغيرهم رسموا بخدمتها، وأجرى عليها من الأرزاق السنية ما حقق حياة هنيئة للخدم والفراشين كما أمر بفتح أبوابها لمن يشأ الاستفادة من كنوزها العلمية في الكتب والمخطوطات.(٣٣)

وفي عصور الاضمحلال الإسلامي، كانت بعض هذه الكتب – والتي كانت منسوخةً بماء الذهب والفضة – تعطى إلى الجند الأتراك مقابل رواتبهم المتأخرة، وذلك في عصر الخليفة الفاطمي المستنصر بالله (٤٤٦هـ / ١٠٥٤م)، حليف البيزنطيين وصديقهم(٣٤)، بل بلغ الأمر أن بعض الكتب اتخذ العبيد والأماء من جلودها نعالاً وأحذية، وأخيراً هدم صلاح الدين الأيوبي هذه الدار ليقيم مكانها المدرسة الشافعية.(٣٥)

كانت المكتبات الإسلامية تقام في أبنية جميلة تشرح صدور المترددين عليها، وكان بها حجرات متعددة تربط بينها أروقة فسيحة، وكانت الكتب توضع على رفوف مثبتة على جدران الحوائط، وقد خصصت بعض الأروقة للاطلاع، وبعض الحجرات للنساخ والنسخ، والبعض الآخر لدروس العلماء والمناظرات، وكانت هذه المكتبات تؤثث بأفخر الأثاث، وتفرش أرضياتها بالبسط والحصير حيث يجلس المطلعون، ومن وصف المقريزي نفهم أن الستائر كانت تقام على النوافذ والأبواب، ولراحة المطلعين كانت أسماء الكتب ومؤلفوها تكتب على أطراف الصفحات وكان بالمكتبات العامة فهارس منظمة حسب موضوعات الكتب، كما كانت تلصق على جانب كل رف ورقة بها أسماء الكتب التي يحتويها، وقد سمح بالاستعارة الخارجية خاصة للعلماء والأعيان.(٣٦) وكان يعمل بالمكتبة موظفون يرأسهم «الخازن» وهو أمين المكتبة والذي كان يختار من أهل العلم والمكانة، فقد توصل العرب قبل غيرهم من الأمم إلى علم إدارة المكتبات، وتصنيف المؤلفات تصنيفاً موسوعياً، ومن أشهر خُزّان المكتبات سهل بن هارون وابن مسكويه وأبي يوسف الأسفرايني.(٣٧) وكان بكل مكتبة عدد من النساخين والمترجمين والمجلدين، بالاضافة إلى عدد من المناولين الذين يحضرون الكتب للقراء، وقد أطلق عليهم اسم الخدم تمييزاً لهم عن الفراشين الذين يقومون بتنظيف فراش وأثاث المكتبة. وقد زودت المكتبات الكبرى بكل ما يحتاج إليه الباحثون والمطلعون من أدوات كتابية مثل الأقلام والأحبار والأوراق، بل زودت أيضا بالمياه الباردة لراحة الباحثين والمراجعين والناسخين والمترجمين، بل رتب فيها معلمون يدرسون للناس المعرفة والعلوم، وكان يجتمع في هذه المكتبات صفوة العلماء والأدباء، وتقام فيها الندوات والمناظرات.(٣٨)

ولقد قامت كل هذه النهضة الفكرية على أكتاف النساخين والوراقين، الذين اضطلعوا بنسخ الآلاف المؤلفة من المخطوطات والمدونات، التي شملت كافة مجالات العلوم والمعرفة الإنسانية، فقد لعب النسّاخون والورّاقون دوراً كبيراً في نشر الثقافة، فكانوا يلعبون دور آلات النسخ والطباعة التي نستخدمها في عصرنا الحالي. بل كانوا مدرسة تخرج منها العلماء، فكثير من المؤلفين بدأوا حياتهم كنساخ وكتبة ووراقين في قصور الخلفاء أو في حوانيتهم التي أصبحت تشغل أحياء كاملة في كل مدينة عربية. فمثلاً يذكر اليعقوبي أنه كان في بغداد في القرن التاسع للميلاد (أي بعد أقل من قرن من الزمان منذ أن أدخل العرب صناعة الورق) ما يزيد على مائة ورّاق، استخدمت حوانيتهم في نسخ الكتب وبيعها والاتجار فيها.[٣٩] وتحولت حوانيت الوراقين إلى منتديات يلتقي فيها الأدباء والعلماء، وغالباً ما كان بعض أصحاب الحوانيت من المهتمين بفروع الثقافة والمعرفة، فكان منهم الفقهاء ذوي الشهرة مثل ابن النديم صاحب الفهرست الشهير، وأبو حيان التوحيدي، ومن أشهر الوراقين الذين أصبحوا أدباء ذائعي الصيت ياقوت الحموي صاحب معجم البلدان ومعجم الأدباء، بل كان لبعض الوراقين تأثير علمي وأدبي على أسرهم فنبغ بعض أفرادها مثل «زينب» و «حمدة» ابنتا زيد الورّاق تاجر الكتب الذي كان يعيش في وادي الحمى بالقرب من غرناطة، فقد عُرِفَتْ زينب وحمدة بسعة الاطلاع والتبحر في العلوم والآداب، بل كانتا تقفان في صف مشاهير أهل العلم في عصرهما.[٤٠]

ولما كان ياقوت الحموي في الأصل ورّاقاً، فقد أعطى اهتماماً خاصاً لدراسة أشهر الورّاقين والنساخين الذين انتهوا أدباء ومفكرين وفلاسفة، مثل إمام الورّاقين أبو حيان التوحيدي، الذي وصفه بأنه كان متفنناً في جميع العلوم من نحو ولغة وفقه وشعر ونثر وأدب، بل وصفه بأنه «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة»، ومن كبار علماء المسلمين الذين بدأوا حياتهم ورّاقين ونساخين ابن «الخراز» وأبي بكر القنطري وأبو الحسين الخراساني، وابن عقيل، الذي وفّاه الطبري حقه من التبجيل والتكريم ومن الوراقين المشهورين أيضاً ابن صالح الذي ذكره الباخرزي في مخطوطه الشهير «دمية القصر»، ومنهم سراج الدين الورّاق المصري والكاتب والشاعر والمولود سنة ٦١٥هـ والمتوفي سنة ٦٩٥هـ، وهو الذي قال في هجاءِ نفسهِ :

يـا خجْلَتـي وصَحَائِفـي سُـودٌ ... وصَحَائِـفُ الأبـرارِ في إشـراقِ
وموبـخٌ في القيامـةِ قـالَ لِـي ... أكـذا تكونُ صَحائفُ الـورَّاقِ[٤١]

ويجيء في مقدمة الورّاقين الموسوعيين محمد بن اسحق النديم، الذي اشتهر بالورّاق وهو الذي سار على نهجه ياقوت الحموي الرومي عندما ألف درتيه الخالدتين معجم الأدباء ومعجم البلدان. ولقد كان ياقوت الحموي في الأصل رومياً، أسره العرب صبيا إبان حروبهم مع الروم، وباعوه في سوق النخاسة، فاشتراه تاجر من بغداد يدعى عسكر الحموي، فأعطاه اسمه فأصبح يعرف باسم ياقوت الحموي، واستخدمه في تجارته، ولما زادت ثقته فيه لما لمسه فيه من مهارة وأمانة وذكاء متقد، بعث به إلى الشام وبلدان الشرق الأقصى نائباً عنه في التجارة، وهناك لم يحرم ياقوت نفسه من التعلم والتثقيف. ثم أعتقه تكريماً لعلمه وثقافته وغزارة معرفته. فاختار ياقوت أن يكون نسّاخاً ومترجماً، ثم عمل بالمناظرات الأدبية في أسواق دمشق وحلب والموصل وإربل وخراسان، وتردد على بغداد، لكنه استوطن في أول الأمر «مرو»، ثم غادرها إلى «خوارزم»، وظل يقيم فيها حتى شهد هجوم التتار عليها، فتركها وعاد إلى الموصل التي كانت تشكل مع حلب جزءاً من إمارة بني حمدان أيام مجد هذه الدولة، ثم انتقل إلى حلب مركز الثقافة العربية الأول، وهناك عاد لمواصلة مهنة الوراقة والنسخ. وقد دفعه حب المعرفة أن يولي وجهه شطر مصر – كما فعل أبو الطيب المتنبي ذات مرة، فذهب إليها حاملاً أقلامه وأوراقه وأحباره، وهناك وجد فيها كل رعاية وتقدير، غير أن الحنين دفعه إلى العودة ليعود إلى الشام، فعاد إلى الجنان بالقرب من حلب، وظل فيها حتى وافته المنية عام ٦٢٦هـ (١٢٢٩م).(٤٢)

ومن مشاهير الورّاقين العرب، الذين أصبحوا فيما بعد من كبار الأدباء، وأهل الفكر الحظيري الورّاق، مؤلف الكتاب المشهور «زينة الدهر وعصر أهل العلم» والمتوفى سنة ٥٦٨هـ، وكذلك الوطواط المتوفى سنة ٦٣١هـ (١٢٣٤م)، مؤلف كتاب «غرز الخصائص الواضحة وغرز النقائص الفاضحة»، وهو نفسه صاحب المخطوط «مباهج الفكر ومناهج العبر»، ومن بين الأدباء الذين كانوا من الأصل وراقين : الداراني الدمشقي صاحب كتاب «فوات الأعيان» وصاحب مخطوط «عيون التواريخ». وكان من بين الوراقين من تولى القضاء مثل محمد بن الليث الأصم، الذي تولى زمام القضاء في مصر زمن الخليفة المعتصم عام ٢٢٦هـ، والقاضي «النبراوي» النوبي المولد. إلى جانب ذلك فقد حفل تراث النساخين والوراقين بالعديد من فحول الشعراء الذين ورد اسمهم في كتاب الأغاني لأبي فرج الأصفهاني نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر «عمر الورّاق» ناسخ أشعار أبي نواس، وسهل بن إبراهيم من شعراء القيروان في القرن الثاني الهجري، والذي كان ياقوت مهتماً به، فأورد له الكثير من الأشعار التي تغنى

بها في حب الأندلس، كما كان من بين الوراقين من اشتهروا بالطرافة والظرف مثل ابن كوجك(٤٣)

حقا لقد كانت أحياء الوراقين في المدن العربية الإسلامية جامعة مفتوحة لكل الناس وفي الهواء الطلق، فقد كان أصحاب الحوانيت والمترددون عليها من المهتمين بالأدب والعلم والدين، بل كان بعض أصحاب الحوانيت يسمحون للعلماء بقراءة ما هو معروض فيها من كتب مخطوطة لقاء أجر يدفع، فيروى عن الجاحظ مثلا أنه كان يبيع الخبز والسمك في أسواق سيحان (نهر بالبصرة) ليكسب قوته، ويدفع ما يتبقى لأحد أصحاب حوانيت الوراقة ليتركه يقرأ ما في الحانوت من كتب طوال الليل، وظل الجاحظ على هذا الحال حتى قرأ كل الكتب المعروضة في حوانيت الورّاقين بالبصرة(٤٤). كما يروى عن أبي الطيب المتنبي أنه كان يختلف إلى حوانيت الوراقين ليقرأ ما عندهم، ومن الطرائف التي تحكى عنه أنه كان ذات يوم يجلس في حانوت أحد الوراقين في حلب، فجاء للوراق رجل ليبيع كتاباً من ثلاثين صفحة، فمد أبو الطيب المتنبي يده إلى الكتاب، وعكف يقرأ ما فيه، ويقلب صفحاته، ولما ملّ صاحب الكتاب من الانتظار، صاح في أبي الطيب قائلاً «هلا عطلتني عن بيعه، فإن كنتَ تبغي حفظه في هذه الفترة الوجيزة، فذلك أمر بعيد عليك!» فرد المتنبي «وإن كنت قد حفظته فمالي عليك؟» فقال صاحب الكتاب على الفور اعطيك إياه!» ويروي الوراق الذي شهد الواقعة «وأمسكت الكتاب أراجع صفحاته والمتنبي يتلو ما به، حتى انتهى إلى آخره، ثم استلمه فجعله في كُمه، ومضى لشأنه».(٤٥)

ومن ثم، لم يكن غريباً أن نجد بعض هؤلاء الوراقين الشعراء، يتغنون في أشعارهم بالقلم والورق والقرطاس والدواة، ومن أشهر هؤلاء، محمود بن الحسين الكاتب الشاعر الذي عشق وصف الطبيعة والمعروف باسم كشاجم والمتوفى سنة ٣٢٠هـ، والذي وصف بأنه ريحانة الأدب في بلاد الموصل في القرن الرابع الهجري، إذ يصف كشاجم دواته وقد ثبتت على مرفعها كأنها ملك يتربع على العرش، أو غادة فاتنة مستلقية على أريكة، وهي غادة سوداء، تبنى المُلك حيناً وتهدمه حيناً آخر، وهي رغم عجمتها وعجزها عن النطق والإبانة، إلا أنها عالمة بتدبير شئون العرش والرعية فيقول :

صينت بمرفعها الدواة فأصبحت — من شر أحوال التبذل سالمة
حنّت عليه لأنه من جنسها — وغدت له إن ناسبته ملائمة

فكـــأنها مـــلك على كرسيـــــه أو غـادة وسط الأريكـة نائمـــة
سوداء مـجّت ريقـتين فريقـــةُ للمُـلك بانيـة وأخـرى هادمـــة
مُزِجَت دمـوع العائديـن بدمعهـــا فأنوفهـم أبـداً لـــديها راغمـــة
زنجيـــة عجمـــاء إلا أنهـــا بجليـل تـدبير المـالك عالمــــة[٤٦]

أما السرى أحمد الكندي، المعروف باسم الرفاء السرى، والذي كان رفيقاً ومعاصراً لكشاجم وناسخاً لأشعاره، فقد وصف القلم بالأخرس البليغ، والصامت الفصيح، ويشبهه بالعاشق الصب الذي يكتم هواه، فإذا ما ترقرقت عبراته، فضحت أمره، وأفشت سره، وكشفت عن هويته، ويصفه أيضاً بأنه عريان رغم أنه يكون سبباً في كسوة الآخرين أو تعريتهم، وهو أسير في دواته، لكنه طالما أطلق أقواماً من الأسر بجرة منه، يقول الرفاء السرى :

أخـــرس ينبـــيك بأطرافـــــه عن كل ما شئت من الأمـــر
يـذرى على قرطـــاسه دمعـــة تبدى لنا السر ومـا تـــدري
كعاشـــق أخفـى هـــواه وقـــد نمّـت عليـــه عبـــرة تجـــري
نـــبصره في كل أحوالـــــه عريان يكسو النـاس أو يعـــري
يـــرى أسيراً في دواة وقـــد أطلـق أقوامـاً مـــن الأســـر[٤٨]

وكان العالم إذا لم يكن ذائع الصيت أو صاحب مال أو جاه أو منصب، يتكسب قوت يومه بنسخ الكتب وأعمال الوراقة، ومن أمثلة هؤلاء ابن زكريا بن يحيى بن عدى المتوفى سنة ٣٦٤هـ (٩٧٤م) الذي عمل بهذه الحرفة رغم أنه في نظر البعض من أكبر فلاسفة القرن الرابع الهجري[٤٩]، فقد روى عنه ابن النديم[٥٠] والقفطي[٥١] أنه نسخ بخطه نسختين من تفسير الطبري، وأنه كان يكتب في اليوم والليلة مائة ورقة. وفي نيسابور كان يعيش ورّاق اسمه أبو حاتم، قيل أنه ورّق بها خمسين ألف نسخة، حتى ضاق ذرعاً بمهنته التي لم تكن تحقق له رغد العيش، فهجاها قائلا :

إن الوراقـةَ حرفـةٌ مذمومـــــةٌ محرومـــةُ عـــيشي بها زمـــــنُ
إن عشتُ عشتُ وليس لي أكـــــل وإن مِتُ مِتُ وليس لي كفـنُ[٥٢]

أما أبو العباس الأصم والذي ولد عام ٣٤٦هـ (٩٥٧م)، فكان من أكبر علماء خراسان ومحدثيها، أصابه الصمم وهو في الثلاثين من عمره، وكان لا يأخذ أجراً عن التحديث وإنما كان يورّق ليأكل من كسب يده[٥٣]، أما أبو بكر الدقّاق الشهير باسم «الخاضبة» والمتوفى

عام ٤٣٩هـ (١٠٨٦م) فكان يعول والده وزوجه وبنتاً من الوراقة، وقيل أنه نسخ في سنة واحدة صحيح مسلم سبع مرات، وكتب يعبر عن معاناة العمل في هذه الحرفة قائلا «فلما كان ليلة من الليالي، رأيت في المنام كأن القيامة قد قامت، ومنادٍ ينادي «ابن الخاضبة!»، فأحضرت إليه، فقيل لي «ادخل الجنة!»، فلما دخلت الباب، وصرت من الداخل، استلقيت على قفاي، ووضعت إحدى رجلي على الأخرى وقلت «آه استرحت والله من النسخ !!(٥٤)

ورغم التضحية الكبيرة التي تحمّلتها هذه الطائفة، والتي بفضلها ننعم بقراءة عيون الأدب والفقه والشعر، وكافة فروع المعرفة، إلا أنه قيل إن من آفات العلم خيانة الورّاق للنص، فقد كان بعض الوراقين والنساخين يلجأون إلى الدس والتزوير في الأصل الذي ينسخونه، فقد كان الرفاء السري مثلاً ورّاقا ونساخاً، تخصص في نسخ ديوان صديقه كشاجم، ولكنه دس فيه وأضاف إليه بعض أشعار الخالدين، ربما ليزيد من قدر صديقه، أو ليزيد من حجم ما ينسخ فيزيد بالتالي مكسبه من بيع الديوان، ويقول في ذلك الثعالبي «فمن هذه الجهة وقعت في بعض النسخ من ديوان كشاجم، أشياء ليست في الأصول المشهورة منها، وقد وجدتها كلها للخالدين».(٥٥) ونفهم من ذلك أن بعض الوراقين كانوا قليلي الذمة، وقد يشرح ذلك خجل الوراق سراج الدين المصري يوم القيامة من صحائفه السود، والتي أشرنا إليها من قبل، كما وصف أبو حاتم الوراق في شعره «بأن الوراقة مهنة مذمومة»(٥٦)، ولهذا فإننا نجد كثيراً من المؤلفين المسلمين يلجأون إلى نسخ أعمالهم بأنفسهم، ضماناً لسلامتها. وبالإضافة إلى ذلك فقد كان بعض الوراقين من الأدباء المغمورين يؤلفون كتباً ينسخونها وينسبونها إلى مؤلفين مشهورين عادة يكونون قد رحلوا عن الدنيا، لكي يسوقوها أو يبيعوها بأثمان مجزية، هذه هي أهم الذنوب التي توجد في صحائف الوراقين السود يوم القيامة، أما الأخطاء التي كان النساخون يقومون بها عن غير قصد فهي السهو بحذف عبارة أو كلمة أو أجزاء، أو الخطأ الإملائي، أو تكرار نسخ عبارة أو فقرة داخل النص، ولهذا السبب نجد اختلافا كبيراً بين عدد النسخ لعمل واحد ولمؤلف واحد، وأصدق هذه النسخ تلك التي كتبت بخط المؤلف نفسه، ناهيك عن قضية الانتحال عندما يضع ورّاق أو نساخ اسمه على عمل لغيره وينسبه لنفسه. كل هذه المشاكل التي خلفها لنا الورّاقون والنساخون تفرض على الباحث أن يشرع بعملية النقد الظاهري للنص المخطوط قبل أن يأخذ به.(٥٧)

ولقد كان للوراقين وللنساخين طرقاً مختلفة في نسخ وتدوين التراث، فهناك النُساخ الرواة،

ونساخو النصوص التي تدون لأول مرة بخط صاحبها، وهناك النساخ «الأمالي» فقد كان الإملاء يعتبر في ذلك الوقت من أعلى مراتب التعليم، إذ يروى أن الجبائي المعتزلي أملى مائة ألف وخمسين ألف ورقة، وأملى أبو علي القالي خمسة مجلدات(٥٨). فقد كان العالم أو الفقيه في المجالس الكبيرة يجلس على مقعده وحوله تلاميذه مسلحين بالأوراق والمحابر والأقلام يدونون عنه ما يقوله، وكان كل مدون أو مستمل يكتب في أول القائمة «أملاه شيخنا فلان بجامع كذا في يوم كذا» وكان هؤلاء المدونون يعرفون «بالأمالي»، ومن أشهر هؤلاء النساخ الأمالي ابن دريد وثعلب والزجاج الذي كان يدون أشعار أبي العلاء المعري. وفي بعض المجالس كان جمع الأمالي كبيراً لأن المتحدث كان عالماً أو فقيهاً ذائع الصيت، وفي هذه الحالة أوجدت وظيفة «المستملي» الذي يجلس علي مقعد مرتفع ليستنصت الحاضرين، وليردد كلام المحدث بصوت جهوري يسمعه من في القاعة جميعاً، ويجوز أن يكون في المجلس أكثر من «مستمل» ووصل أحياناً إلى سبعة حسب أعداد الأمالي وسعة القائمة، إذ يروي ياقوت أن كتَّاب أبي قاسم البلخي كان به ثلاثة آلاف من الأمالي حتى إن البلخي كان يركب حماراً ليتردد بين هؤلاء وهؤلاء ويشرف على المستملين.(٥٩)

ولقد كانت مجالس العلم تعقد في المساجد أو في بيت العالم، بل كانت أحيانا تعقد في قصر الخلافة، فقد كان للحسن البصري مجلس علم في قصر المأمون، حيث يقام المجلس في إحدى أبهية القصر، وكان المأمون نفسه يجلس مستمعاً في حجرة خلف ستار شفاف يستمع من مستمل جهير الصوت يدعى هارون بن سفيان الذي اشتهر باسم «مكحلة»، ولقد قلد أمراء الأندلس من بني أمية منافسيهم وأعدائهم العباسيين في إقامة مثل هذه المجالس، فقد كان من الصعب الفصل بين رجال السياسة ورجال العلم والأدب والشعر. ولقد كانت قرطبة وطليطلة من أشهر المدن الثقافية في الأندلس، فلقد شهد قصر الحمراء بقرطبة العديد من هذه المجالس. فعندما عاد الفقيه الطنبي من المشرق، جلس يملي على النساخين وطلبة العلم في قرطبة ما جاء به من علوم المشرق الإسلامي، وتدفقت جموع الناس عليه لينقلوا عنه، فلما رأى الجمع غفيراً، أنشد مفاخراً :

إني إذا أحضرتني ألف محبرة يكتبن ... حدثني طوراً وأخبرني
نادت بعقوتي الأقلام معلنة ... هذى المحابر لا قعبان من لبن

ومن هنا تتضح مدى القرابة بين أهل العلم والوراقين والنساخين، فقد كان العالم إذا مات

كسر تلاميذه أقلامهم ومحابرهم، وطافوا أحياء المدينة نائحين مبالغين في الصياح(٦٠)

أما أجور النساخين والمدونين، فقد كانت تختلف باختلاف حسن خطوطهم، ودقة تدوينهم وأمانتهم في التدوين والضبط والمطابقة. وفي بعض الأحيان كان المؤلفون يجعلون النساخين والمدونين يبيتون عندهم طول الليل حتى يفرغوا من إنجاز المؤلف وعدد من النسخ منه، فقد روى عن عالم يدعى يعقوب بن شيبة السدوسي أنه صنف مستنداً وكان في بيته أربعون لحافاً لمن يبيتون عنده من الوراقين لتبييض المستند ونقله، وقد كلفه ذلك عشرة آلاف دينار حتى خرج المستند كاملاً.

وكما نتخصص نحن الآن في بعض فروع المعرفة، تخصص النساخون والمدونون في بعض الموضوعات التي يدونونها حتى يكونوا على دراية بما يكتبون، فقد كان هناك متخصصون في علوم الحديث والتفسير، وآخرون في علوم اللغة أو الشعر ونسخ دواوين الشعراء، وفريق آخر في النثر وعلم الكلام والفلسفة، أو في فروع العلوم العلمية كالطب والهندسة والفلك، كما كان هناك مشاغل للتذهيب والتجليد أورد النديم أسماء بعض مشاهيرهم.

هذه نبذة موجزة عن طائفة مغمورة قام على أكتافها صرح الثقافة العربية الإسلامية رأينا أنه من الواجب علينا أن نعطيها حقها، ونلفت النظر إلى الدور الذي قامت به والله أعلم. وصلى الله على رسوله الكريم المعلم الأول وعلى آله وصحبه أجمعين.

• • •

هوامش البحث

(١) الكهف (١٨).
(٢) انظر : الموسوعة العربية الميسرة (إشراف محمد شفيق غربال) دار الشعب بالقاهرة ١٩٧٢-١٩٤٨؛ وكذلك انظر : دائرة معارف القرن العشرين (تأليف محمد فريد وجدي)، المجلد العاشر، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧١، ص ٧٧٣.
(٣) انظر : أحمد أمين : ضحى الإسلام، الجزء الثاني، القاهرة ١٩٥٢، ص ٢٠، ٢١؛ كذلك انظر إريك دي جروليه : تاريخ الكتاب، ترجمة الدكتور خليل صابات ومراجعة الدكتور حسن أحمد محمود، مكتبة نهضة مصر بالفجالة. القاهرة (١٩٦٥) ص ٣٦.
(٤) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة محمد عبد الهادي، أبو ريدة، الجزء الثاني، القاهرة ١٩٤١ ص ٣٠٨.
(٥) سعيد عبد الفتاح عاشور : المدينة الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية، دار النهضة العربية بالقاهرة، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٦٣، ص ١٨٥ ناقلاً عن وول ديورانت، قصة الحضارة : الجزء الثاني من المجلد الرابع ص ١٧٠.
(٦) الثعالبي (أبو منصور عبد الملك) لطائف المعارف ص ١٢٦؛ سعيد عاشور : المرجع السابق، ص ١٨٦.
(٧) نفس الصفحة من نفس المرجع السابق.
(٨) إريك دي جروليه، المرجع السابق ص ٢٦.
(٩) سفندال : تاريخ الكتاب من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر ترجمة صلاح الدين حلمي ومراجعة توفيق إسكندر، القاهرة ١٩٥٨ ص ٤٠ - ٤١.

(١٠) سعيد عاشور : المرجع السابق ص ١٨٦ ناقلاً عن :

G. Thompson: An Introduction to Greek and Latin Palaeography Oxford University Press, Oxford, 1912, p 35.

(١١) Adolf Grohman: Arabic Papyri in the Egyptian Library, Vol. 51., Part II and III, Cairo, 1934-1936; and 1938.

(١٢) أدولف جروهمان وحسن إبراهيم حسن : أوراق البردى العربية، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٤، وهناك بعضاً منها لم ينشر حتى الآن خاصة في أديرة مصر النائية.

(١٣) سعيد عاشور، المرجع السابق ص ١٨٦ = Thompson, op. cit, p 34-35

(١٤) آدم ميتز : المرجع السابق، ص ٣٠٨.

(١٥) سعيد عاشور، نفس الصفحة من المرجع السابق و .Thompson, op. cit, p 36

(١٦) إريك جروليه، المرجع نفسه ص ٢٦-٢٧.

(١٧) سڤندال : المرجع السابق، ص ٤٠-٤١.

(١٨) إريك جروليه، ص ٢٥.

(١٩) سعيد عاشور، نفس المرجع ص ١٨٨ = Thompson, op. cit, P *34*

(٢٠) إريك جروليه ص ٣٦.

(٢١) محمد عطية الأبراشي : التربية الإسلامية وفلاسفتها، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة (١٩٧٦) ص ٧٢.

(٢٢) المقري (أحمد بن محمد) «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٤٩، الجزء الأول، ص ٢١٨.

(٢٣) محمد عطية الأبراشي المرجع نفسه ص ٦٧.

(٢٤) سعيد عاشور، المرجع السابق، ص ١٧٨-١٧٩.

(٢٥) ولقد ذكر ابن خلدون أن أبا جعفر المنصور بعث إلى ملك الروم، يطلب كتباً يونانية لتزويد مكتبة القصر بها، فأجابه الملك إلى طلبه وأرسل إليه مجموعة من الكتب النادرة من بينها كتاب إقليدس، وقام أبو يحيى بن البطريق بترجمة كتب جالينوس وأبوقراط إلى العربية وفي عهد الرشيد نقل يحيى بن ماسويه بعض الكتب الطبية إلى العربية، وقد بلغت حركة جمع المخطوطات والكتب اليونانية النادرة ثم ترجمتها إلى العربية ذروتها في عهد الخليفة المأمون، الذي بلغ شغفه بالعلم والعلماء درجة كبيرة حتى أنه راسل العالِم الرومي الشهير والأرمني الأصل ليون Leon وطلب منه أن يعمل على تسهيل مهمة بعثة إسلامية لجمع المخطوطات العلمية النادرة من القسطنطينية، ورحب العالم ليون بذلك، واستقبل البعثة العباسية في العاصمة الرومية، والتي كان من بين أعضائها الحجاج بن قطر، وابن البطريق وصاحب بيت الحكمة في بغداد، وعادت البعثة بكنوز من الكتب والمخطوطات إلى بغداد حيث أشرف قسطا ابن لوقا على نقلها إلى العربية، بعد ذلك طلب المأمون من ليون الحضور للعمل في القصر في بغداد وأغراه بالمال ولكن الامبراطور ثيوفيلوس رفض السماح للعالم ليون بالسفر إلى بغداد اعتزازاً بعلمه، وقام بترقية ليون إلى وظيفة رئيس أساقفة سالونيك، ثم بعد ذلك رئيساً لجامعة القسطنطينية، ثم عاود المأمون الكرة وأرسل إلى الامبراطور ثيوفيلوس رسالة يرجوه فيها السماح لهذا العالم بالقدوم إلى بغداد ولو لمدة قصيرة، وأنه يعرض لقاء ذلك ألف قطعة من الذهب وعقد صلح دائم بين البلدين، غير أن ثيوفيلوس رفض ذلك لأنه اعتبر العلم «سراً يجب المحافظة عليه، مثل صناعة النار الاغريقية، ظنا أنه من سوء السياسة تثقيف البرابرة» وانتقم المأمون لذلك الرفض وأعلن الحرب على ثيوفيلوس وهزمه، وفرض عليه شروط الاستسلام التي من بين شروطها تسليم محتويات هذه المكتبة في القسطنطينية.

انظر : أسد رستم : «الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتهم وصلاتهم بالعرب» الجزء الأول : دار المكشوف بيروت (١٩٥٥) ص ٣٤٦-٣٤٧. ولذلك انظر : عبد القادر أحمد اليوسف : الامبراطورية البيزنطية المكتبة العصرية صيدا - بيروت ١٩٦٦ ص ١٢٠-١٢١ وكذلك ص ١٩٨؛ وانظر أيضاً : حسنين محمد ربيع : دراسات في تاريخ الدولة البيزنطية : دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٨٣ ص ١٦٢ هامش ١١. وكذلك انظر الأبراشي المرجع السابق ص ٦٧.

(٢٦) أحمد شلبي : تاريخ التربية الإسلامية، دار الكشاف، بيروت ١٩٥٤، ص ١٠٨ إلى ١١٥.

(٢٧) سعيد عاشور : المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٢٨) وول ديورانت : قصة الحضارة : الجزء الثاني من المجلد الرابع (ترجمة محمد بدران) القاهرة ١٩٥٤، ص ١٧١.

(٢٩) عاشور، نفس المرجع ص ١٧٩.
(٣٠) مصطفى الشكعة : فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين : مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٨ ص ١٨٣ وما بعدها.
(٣١) المقريزي (تقي الدين أحمد بن علي) : المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، الجزء الثاني، مطبعة مصر، الجزء الثاني ١٣٢٦هـ. ص ٣٣٤-٣٣٦.
(٣٢) سعيد عاشور المرجع السابق ص ١٧.
(٣٣) المقريزي، ص ٢٥٥.
(٣٤) حسنين محمد ربيع المرجع السابق ص ١٨٢-١٨٣.
(٣٥) أحمد شلبي : المرجع السابق ص ١٧١.
(٣٦) نفس المرجع ص ١٠٨-١١٥ وكذلك انظر : سعد مرسي أحمد : تطور الفكر التربوي، عالم الكتب القاهرة ١٩٦٦ ص ١٧٧-١٧٩.
(٣٧) الأبراشي : المرجع السابق ص ١٧٩-١٨٠ نقلاً عن دريير وجيبون.
(٣٨) سعيد عاشور المرجع السابق، ص ١٧٩-١٨٠؛ آدم ميتز، المرجع السابق، ص ٢٩٥.
(٣٩) اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي، نشر المكتبة المرتضية بالنجف ١٣٥٨هـ، الجزء الثاني ص ١١٧.
(٤٠) محمد عطية الأبراشي، المرجع السابق، ص ١٠٢.
(٤١) أحمد الاسكندري وأحمد أمين وعلي الجارم وآخرون : المنتخب في أدب العرب، دار الكتاب العربي بالقاهرة ١٩٥٣ ص ١١٧.
(٤٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية، إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتاوي وعبد الحميد يونس، القاهرة ١٩٦٠، ص ٣٨٥.
(٤٣) هذه الفقرة مقتبسة من مقال للأستاذ طارق عبد الحكيم نشر في جريدة الشرق الأوسط فبراير ١٩٨٧ (١٤٠٧هـ).
(٤٤) ياقوت الحموي : معجم الأدباء ١٦ : ٧٤؛ محمد عبد المنعم خفاجي : أبو عثمان الجاحظ، دار الطباعة المحمدية بالأزهر (بدون تاريخ) ص ٥٧؛ بطرس البستاني : أدباء العرب في الأعصر العباسية، حياتهم وآثارهم، دار المكشوف للثقافة بيروت ١٩٦٨، ص ٢٦٠-٢٦١.
(٤٥) عبد الوهاب عزام : في ذكرى أبي الطيب بعد ألف عام، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٦ ص ٣٩-٤٠.
(٤٦) مصطفى الشكعة، المرجع السابق، ص ٣٦٣-٣٦٨؛ انظر أيضا آدم ميتز، المرجع السابق ص ٤٣٧؛ وكذلك كارل برو كلمان : تاريخ الأدب العربي (ترجمة عبد الحليم النجار)، دار المعارف بمصر، الجزء الثاني، ص ٧٧.
(٤٧) آدم ميتز : نفس الصفحة من نفس المرجع؛ كارل بروكلمان، المرجع نفسه الجزء الثاني ص ٩٦-٩٧.
(٤٨) مصطفى الشكعة : المرجع السابق ص ٣٦٦-٣٧٣.
(٤٩) آدم ميتز، المرجع السابق، الجزء الأول ص ٣٠٥.
(٥٠) الفهرست : نشر جوستاف فلوجل ص ٢٦٤، أو نشر دار المعرفة ببيروت (بدون تاريخ) ص ٣٦٩.
(٥١) أخبار الحكماء طبعة أوروبا ص ٣٦١.
(٥٢) آدم ميتز : المرجع السابق ص ٣٠٦.
(٥٣) نفس الصفحة من نفس المرجع؛ وراجع ابن الجوزي : المنتظم (طبعة أوروبا) ص ٨٧.
(٥٤) ورد ذلك في كتاب ياقوت الحموي «معجم الأدباء» المعروف باسم «إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب» (طبعة أوروبا) الجزء السادس ص ٣٣٧؛ وكذلك آدم ميتز المرجع السابق ص ٣٠٥.
(٥٥) الثعالبي : اليتيمة، الجزء الأول ص ٤٥٠-٤٥١ (طبعة أوروبا)، وكذلك آدم ميتز المرجع السابق ص ٤٣٧.
(٥٦) آدم ميتز، نفس المرجع ص ٣٠٥.
(٥٧) للمزيد حول مشاكل النساخ عند التعامل مع المخطوطات وتفادي ذلك انظر : سيد أحمد الناصري : فن كتابة التاريخ وطرق البحث فيه، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٨٢ ص ٢٤٥ وما بعدها.
(٥٨) آدم ميتز : المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٢٩٧-٢٩٨.
(٥٩) نفس المرجع ص ٢٩٩.
(٦٠) نفس المرجع ص ٢٩٧.

* هذا المقال كان في الأصل محاضرة ألقيتها على طالبات الدراسات العليا قسم التاريخ بكلية التربية للبنات بالرياض في حلقة البحث العلمي لعام ١٩٨٧ (١٤٠٧هـ).

في مكتبة الأسكوريال بمدريد

• أ. عبد الله حمد الحقيل •

كانت زيارة الأندلس بالنسبة لي من أعز الأمنيات، فطالما هفت نفسي إلى مشاهدة تلك المعالم والمفاخر العربية الإسلامية.وبعد زيارة تلك المرابع الأندلسية ذهبت إلى مدريد وهي مدينة حافلة بالمعالم السياحية والمشاهد الأثرية. ومكتبة الأسكوريال ... والمكتبات في كل أمة عنوان رقيها ودليل تطورها .. فهي تؤدي أصدق خدمة وأجلّها إذ تسهم في تكوين الحاضر والتهيئة للمستقبل وتُتحِف عشاق المعرفة ورواد العلم والآداب .. بينابيع ثرة من المعارف والفنون والعلوم. ومكتبة الأسكوريال من المكتبات التي تستأثر باهتمام الزائرين إذ يحرص كل فرد مهتم بالمعرفة على زيارتها ... حيث إن شهرتها تجذب الناس إليها خاصةً وإنها تمتلىء بتراث ضخم من الكتب النادرة والمخطوطات القيمة التي تعد ينبوعاً دائماً للحضارة الإنسانية والثقافة الفكرية..

وبعد زيارة لمدريد ومعالمها .. خرجت نحو مدريد القديمة ومراكزها الأثرية .. كما قمت بزيارة لبعض الأمكنة والميادين القديمة فيها، ذات القيمة التاريخية وجولة في ضواحيها وأطرافها البعيدة والقريبة والمركز الإسلامي الثقافي الذي له نشاط ثقافي ومجلة دورية تعنى بالبحوث التاريخية والمخطوطات باللغتين الأسبانية والعربية..

وفي صباح اليوم الثالث توجهنا نحو الأسكوريال وقطعنا حوالي خمسين كيلومتراً فوصلنا إلى تلك المنطقة التاريخية والتي يعتبرها الأسبان إحدى عجائب العالم، حيث تضم الكنيسة والقصر والمقبرة الملكية والدير والمدرسة الملحقة بها، وبها أمكنة مختلفة .. وبعد تجوال في المنطقة، توجهنا نحو مكتبة الأسكوريال الشهيرة والتي يوجد بها بقايا التراث الأندلسي الفكري .. وهي تقع في الجهة اليمنى من القصر وتضم بهواً واسعاً تعرض فيه مجموعة من المخطوطات التي تحتويها المكتبة ومنها مصحف كان لأحد سلاطين المغرب ..

ومكتبة الأسكوريال ليست غنية من الناحية الكمية، فهي تحوي أكثر من سبعين ألف مجلد ولكنها غنية بما تحتويه من نوادر المخطوطات العربية واللاتينية واليونانية والعبرية وغيرها، وهي تبلغ نحو عشرة آلاف مخطوط. ويبلغ ما تحتويه اليوم من المخطوطات العربية ألفي مجلد على حد تعبير أمين المكتبة.

وهذه المكتبة التي تجذب اليوم محتوياتها، جمهرة الباحثين من سائر أنحاء العالم كانت في بدايتها تتكون من المكتبة الملكية الصغيرة، ومما كان يشتريه سفـــراء الملك فيليب من المخطوطات النادرة من مختلف الأقطار، وضمت إليها منذ البداية بضعة ألوف من المخطوطات العربية التي جُمِعَتْ من غرناطة بعد سقوطها .. ومن سائر المدن الأندلسية، ثم زادت هذه المجموعة العربية زيادة كبيرة في عصر فيليب الثالث حينما استولت السفن الأسبانية في مياه المغرب سنة ١٦١٢م .. على سفينة مغربية كانت تنقل مكتبة سلطان مراكش، وقوامها ثلاثة آلاف مجلد في مختلف العلوم والفنون، وبذلك بلغت المجموعة العربيــة في الأسكوريال في أوائل القرن السابع عشر، نحو عشرة آلاف مجلد .. ثم في عام ١٦٧١ شب حريق في القصر قضى على جُلِّها من الكتب فلم يبق سوى ألفي مجلد هي التي توجد اليوم في المكتبة..

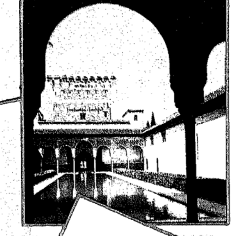
بعد تمضية بضع ساعات في داخل القصر ومشاهدة المتحف واللوحـات والمكتبة توجهنا بعد ذلك إلى وادي الشهداء الذي لا يبعد إلا قليلاً من الأسكوريـال، وقـد بنـى الجنـــرال (فرنسيسكو فرنكو) كنيسة داخل جبل، وأقام في قمة الجبل صليباً هائلاً تخليداً لشهداء الحرب الأهلية الأسبانية، وعمق الكنيسة داخل الجبل حوالي ٣٥٠ متراً، وعرضها ٢٥ متراً، تزين الكنيسة لوحات من الداخل وفي نهاية الكنيسة في القبة الرئيسية لوحة تحتوي على رسوم من قطع المزايكو الصغير، ويقال إن عدد القطع ثمانية ملايين قطعة، وعلى جوانب الكنيسة، تقع مدافن بعض ضحايا الحرب وقد قُبِر الجنرال فرنكو في نهاية الكنيسة ثم غادرنا المنطقة وأخذنا طريقنا نحو العاصمة مدريد بين جبال خضراء، وكنت أُقوِّم انطباعاتي عن الأندلس ماضيها وحاضرها في ضوء ما شاهدته في الأسكوريال، وتذكرت ما سبق أن قرأته عن حرص الأسبان على إخفاء الآثار الإسلامية عن نظر كل باحث حيث كانوا يخشون أن يتسرب الإسلام إلى تفكير وروح أبنائهم فدفنوا الكتب في هذا القصر والذي صار اليوم مزاراً للسائحين.

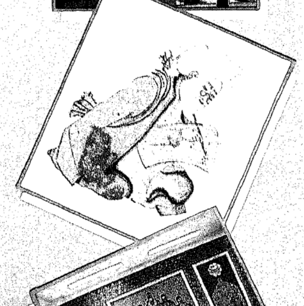




إعـداد :

مصطفى أمين جاهين





أ. مصطفى جاهيـن

لمحة تاريخية عن: بلاد الأندلس

المراد بلفظ الأندلس أسبانيا الإسلامية بصفة عامة. أطلق هذا اللفظ في بادىء الأمر على شبه جزيرة أيبيريا كلها، على اعتبار أنها كانت جميعها في يد المسلمين. ثم أخذ لفظ أندلس يقل مدلوله الجغرافي شيئاً فشيئاً تبعاً للوضع السياسي الذي كانت عليه الدولة الإسلامية في شبه الجزيرة، حتى صار لفظ الأندلس آخر الأمر قاصراً على مملكة غرناطة الصغيرة، وهي آخر مملكة إسلامية في أسبانيا وتقع في الركن الجنوبي الشرقي من شبه جزيرة أيبيريا.

وكلمة أندلس اشتقها العرب من كلمة واندلوس، وهي اسم قبائل الواندال الجرمانية التي اجتاحت أوربا في القرن الخامس الميلادي واستقرت في السهل الجنوبي الأسباني وأعطته اسمها، ثم جاء العرب وعرّبوا هذا الاسم إلى أندلس. وبعد سقوط مملكة غرناطة وانتهاء الحكم الإسلامي في أسبانيا سنة ١٤٩٢م، أطلق الأسبان اسم أندالوثيا Andalucia على الولايات الجنوبية الأسبانية، وهي المنطقة التي تشمل حتى اليوم ولايات قرطبة وأشبيلية وغرناطة.

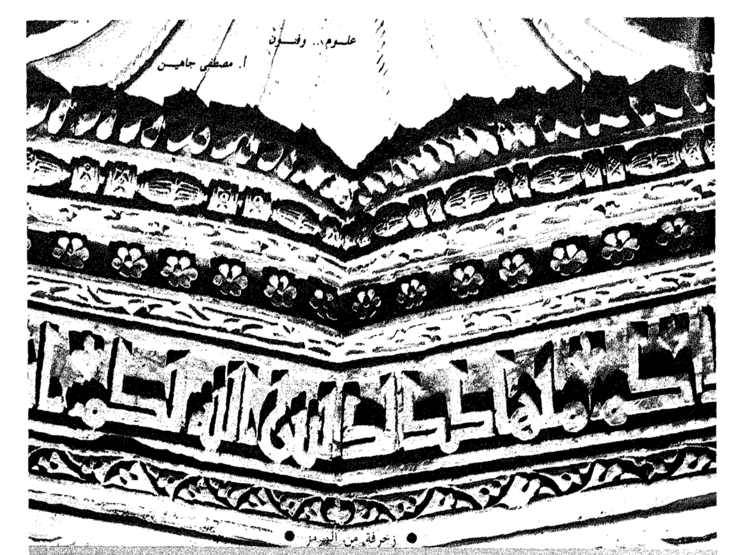
ويلاحظ أن حكم المسلمين للأندلس دام أكثر من ثمانية قرون، ولهذا تركوا فيها آثاراً مادية وروحية وخلقية واضحة المعالم ولا سيما في الولايات الجنوبية التي استقر فيها العرب حتى آخر أيامهم. فالسمات والعادات واللغة والموسيقى والأغاني والصفات العربية يلاحظها بوضوح كل من اتصل بالأسبان وعاش بينهم، واللغة الأسبانية تحتوي على أكثر من أربعة آلاف كلمة عربية عدا التعبيرات والصيغ العربية الموجودة في تلك اللغة. هذا ولا تزال توجد عائلات نصرانية أسبانية تحمل أسماء عربية مثل بني حسن وبني أمية. أما أسماء الأماكن العربية والمغربية فلا تزال في كل قرية وفي كل ناحية من الأراضي الأسبانية.

ومن أهم الآثار العربية الباقية في أسبانيا نذكر المسجد الأُموي بعقوده المزدوجة في قرطبة وهو من أعظم المساجد الإسلامية في العالم، وقد تضافر على بنائه أمراء وخلفاء بني أمية في الأندلس. وبجوار قرطبة نجد بقايا مدينة الزهراء التي بناها عبد الرحمن الناصر لتكون مقراً لخلافته الجديدة. وفي مدينة إشبيلية نجد المسجد الذي بناه الموحدون وقد تحول الآن إلى كنيسة إلا أن صومعته أو مئذنته لا تزال باقية شامخة وهي الشهيرة باسم خيرالدا **La Giralda**، ومعناها الدوَّارة من الفعل الأسباني خيرار **Girar** أي يدور، لأن الصاعد إلى قمتها يسير في طريق حلزوني واسع بدون درج حتى قيل إن بعض خلفاء الموحدين كان يصعد بداخلها على ظهر فرسه. وفي مدينة غرناطة نجد قصر الحمراء[١] **La Alhambra** وهو القصر الملكي لملوك بني نصر أو بني الأحمر في الحقبة الإسلامية الأخيرة في الأندلس، وهو تحفة فنية رائعة تمثل ذروة الازدهار الفني من حيث نقوشه وأبهائه ونافوراته وحدائقه. وقد صوره المستشرق الأسباني غرسيه جومز بالثمالة الأخيرة أو العصرة الأخيرة لليمونة فهي حلوة ومرة في آن واحد.

أما لفظ أسبانيا[٢] فقد كان المراد به شبه جزيرة أيبيريا بوجه عام بما في ذلك الأراضي الإسلامية والنصرانية على السواء، فهناك أسبانيا الإسلامية أو الأندلس وهناك أسبانيا النصرانية.

وتقع شبه جزيرة أيبيريا في جنوب غرب أوربا، ويحدها من الشرق البحر المتوسط ومن الغرب المحيط الأطلسي، ويفصلها عن فرنسا شمالاً سلسلة جبال البُرت أو البُرتات **Pirineos** التي تتخللها ممرات ومضايق تصل بين البلدين مثل ممر هندايا **Hindaya** في الغرب، وممر قطالونيا في الشرق، وممر شيزروا **Reconcesvalles** في الوسط. ويبدو أن كلمة بُرت مشتقة من كلة **Porte** أي باب أو ممر. ولكن على الرغم من وجود هذه الممرات، فإن جبال البُرتات قد جعلت أسبانيا في شبه عزلة عن بقية أوربا. وتضاريس شبه جزيرة أيبيريا تشبه تضاريس المغرب إلى حد كبير، فمياه البحر المتوسط والمحيط الأطلسي تحيط بها من الشرق والغرب والجنوب، حتى إن العرب سموها بجزيرة الأندلس مثل جزيرة المغرب. كذلك نجد جبال البرتات في شمال أسبانيا تشبه في تكويناتها جبال أطلس في المغرب، وجبال الثلج **Sierra Nevada** المعروفة باسم شُلَيْر حول غرناطة تشبه جبال الريف في شمال المغرب، وسهل الأندلس في الجنوب يقابل سهول تازاوسبو في المغرب. ولا شك أن هذا التشابه الجغرافي كان له أثر كبير في تشابه الأحداث التاريخية للبلدين أيضاً.

أ. مصطفى جاهين



● زخرفة من الحمراء ●

ولقد استغل المسلمون طبيعة أسبانيا الجبلية في تكوين شبكة دفاعية قوية، فجعلوا من سلاسل الجبال ووديان الأنهار التي تقطعها في خطوط مستعرضة من الشرق إلى الغرب أو العكس، خطوطاً دفاعية ضد أي هجوم يقع عليها من النصرانيين في الشمال. فقامت على هذه الوديان مدن هامة كانت بمثابة قواعد عسكرية لهذه الخطوط. فمدينة سرقسطة **Zaragoza** مثلاً كانت مركزاً للخط الدفاعي الأول في الشمال وهو نهر الإبرو **Ebro**، ولهذا كانت سرقسطة تسمى بالثغر الأعلى. وتليها جنوباً مدينة طليطلة Toledo التي كانت مركزاً للخط الدفاعي الثاني وهو نهر التاجو Tajo، ولذا سميت بالثغر الأدنى. وفي أقصى الجنوب نجد نهر الوادي الكبير **Guadalquivir** الذي تقع عليه عواصم الأندلس مثل قرطبة وإشبيلية وقادس.

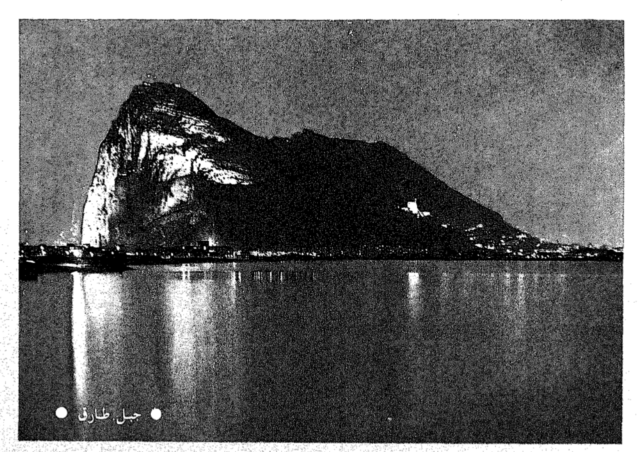
هذا الوضع السياسي والحربي لأسبانيا، قد جعل تاريخها الوسيط صراعاً مستمراً بين المسلمين والنصرانيين، ولهذا اعتبرت الأندلس في نظر المسلمين ثغراً للدولة الإسلامية وأرضاً للجهاد والرباط. ولقد فرض عليها هذا الوضع أن تجند أبناءها منذ الصغر ليكونوا على أهبة

الاستعداد في كل لحظة. وفي ذلك يقول الوزير الغرناطي لسان الدين بن الخطيب :

«وكانت الصبيان تدرب على العمل بالسلاح وتعلم المثاقفة كما يعلم القرآن في الألواح».
وفي نفس هذا المعنى أيضاً أشاد المؤرخون الأسبان بمهارة الأندلسيين في استعمال القوس وترييش السهام وركوب الخيل وغير ذلك من فنون القتال التي تعلموها منذ صغرهم. ولعل الاحتفالات الشعبية التي تقام في أسبانيا حتى اليوم، ويمثل فيها القتال بين المسلمين والنصرانيين أو ما يعرف باسم Morosy Cristianos، تعطينا فكرة عن هذه الحياة الحربية التي سادت أسبانيا في العصر الوسيط.

وما يقال عن الأندلس يقال أيضاً عن المغرب الشقيق الذي ربط مصيره وإمكانياته وأهدافه بالأندلس منذ البداية، فأعد شعبه ليكون شعباً محارباً قد ترسبت في قرارة نفسه فكرة الجهاد حتى صارت جزءاً من كيانه. لهذا يقرن المغرب دائماً بالأندلس في جميع الأحداث السياسية والحربية والثقافية التي مرت بالغرب الإسلامي في مختلف العصور.




● جبل طارق ●

ويعتبر جبل طارق قاعدة الوصل بين المغرب والأندلس، ويقع هذا الجبل في أقصى جنوب أسبانيا، ويبلغ ارتفاع بعض أجزائه حوالي ٤٣٨ متراً. وكان يسمى قبل الفتح الإسلامي بأسماء عديدة أهمها الاسم الفينيقي Mons Calpe أي الجبل المجوف. إذ كان هذا الاسم يطلق أصلاً على مغارة كبيرة في هذا الجبل سماها الأسبان فيما بعد باسم مغارة القديس ميخائيل San Miguel ثم أطلق عليها الإنجليز بعد احتلال هذه القاعدة اسم مغارة القديس جورج. ولعل هذا المغار هو غار الإقدام الذي ورد ذكره في بعض المراجع العربية التي وصفت هذا الجبل لوجود آثار أقدام فيه.(٣)

وبعد الفتح الإسلامي لأسبانيا أطلق المسلمون على هذا الجبل اسم الصخرة، وفرضة المجاز، وجبل الفتح، وجبل طارق. وهذا الاسم الأخير هو الاسم المعروف به حتى اليوم في جميع اللغات Gibraltar نسبة إلى فاتح الأندلس الشهير «طارق بن زياد».

أما المضيق نفسه فقد كان يعرف قديماً بأعمدة هِرَقْل Columnas de Hercules نسبة إلى الجبال المحيطة به. وقد كان يظن في القديم أن هذه الجبال هي نهاية العالم وأن هرقل العظيم استطاع بقوته الخارقة أن يفصلها عن بعضها كي تتصل مياه البحر المتوسط بمياه المحيط(٤).

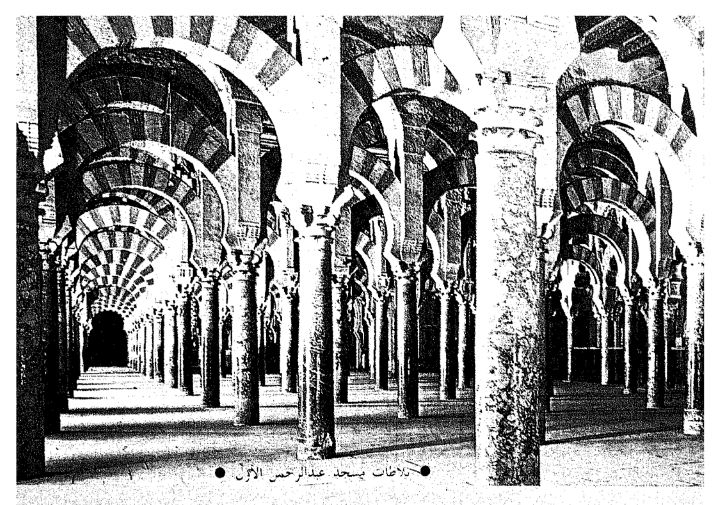
ولما فتح المسلمون هذه الجهات أطلقوا عليه اسم مضيق المجاز أو خليج الزقاق أو البحر الزقاقي أو مضيق جبل طارق. ويبلغ طول هذا المضيق حوالي ٨٠ ك.م، كما يبلغ عرضه في أضيق جهاته حوالي ١٥ ك.م، فهو إذن ذراع ضيق من الماء يمكن في يوم صحو رؤية الشاطيء المغربي من الشاطيء الأسباني وبالعكس. وفي ذلك يقول المؤرخ الأندلسي العذري : «والمسافة بين جبل طارق ومدينة سبتة (في المغرب) قريبة جداً، يرى الناس سورها ودورها، ويرون بياض ثياب القصارين بها. وتتحرك السفينة من مرسى الجزيرة الخضراء عند بزوغ الشمس فلا ترتفع قدر رمحين إلا وقد رست بمدينة سبتة»[٥]. ومن الطريف أن المسافر من المغرب إلى الأندلس عبر هذا المضيق يرى جبل طارق من بعيد وكأنه سرج فرس. وقد علق على هذا المنظر المؤرخ الأندلسي ابن سعيد المغربي بقوله : «أقبلت مع والدي من جهة سبتة في البحر نحو جبل طارق، فبدا لنا وكأنه سرج، فنظرنا إليه على تلك الصفة فقال والدي أجز :

انظر إلى جبل الفتح راكبـاً متن لـج

فقلت :

وقد تفتح مثل الـ أفنان في شكل سرج [٦]

مما تقدم نرى أن مسافة المضيق التي تفصل المغرب عن الأندلس، مسافة ضيقة لا وزن لها من ناحية الانتشار العسكري أو الثقافي أو الاقتصادي بينهما. فكل من القطرين يعتبر منطقة أمان للآخر وامتداداً له في الدم والجوار، والأخذ والعطاء، وفي الصلات التاريخية والتكوينات الجغرافية والجيولوجية، والمواقع الاستراتيجية على الرغم من وجود هذا المضيق بينهما. ومن هنا نشأ صراع تقليدي مستمر بين الشاطئين الأفريقي والأوربي حول السيطرة على هذه المنطقة المحيطة بالمضيق والمعروفة باسم العدوتين : عدوة المغرب، وعدوة الأندلس. والعدوة معناها الجانب أو الشاطيء.



● بلاطات بمسجد عبدالرحمن الأول ●

الهوامــش

(١) سميت بالحمراء لأن الربوة التي قامت عليها هذه القلعة تربتها حمراء اللون ولهذا عرفت باسم السبيكة لأنها تكون تحت أشعة الشمس مثل سبيكة الذهب.

(٢) الاغريق أمثال هيرودوت أسموها أيبيريا بينما سماها الرومان **Hispania** اسبانيا وربما هذه الكلمة الأخيرة مشتقة من سفان **Saphan** يعني أرنب أي أرض الأرانب وربما مشتقة من **Hesperia** هسبريا أي نجمة الغرب أو أرض الغرب المتاخمة للمحيط.

(٣) الحميري : الروض المعطار ص ١٢١.

(٤) **Jose Carlos de Luna: Historia de Gibraltar p. 11**

(٥) العذري : ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك والممالك ص ١١٨

(٦) المقري : نفح الطيب من غصن أندلس الرطيب - ١ ص ١٥١ - ١٥٢.

المراجــع

- في تاريخ المغرب والأندلس : د. أحمد مختار العبادي - دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٧٨م.
- أندلسيات : د. عبد الرحمن علي الحجي - دار الارشاد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٦٩م.
- الموسوعة العربية الميسرة - دار نهضة لبنان للطبع والنشر - بيروت - لبنان ١٩٨١م.

القاموس الإسلامي - أحمد عطية الله - المجلد الأول - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٣٨٣هـ دائرة المعارف الإسلامية - مجموعة أساتذة - المجلد الأول، والسادس - القاهرة ١٩٥٠م.





خادم الحرمين الشريفين في المنطقة الشرقية ١٤٠٩هـ

أ. مصطفى جاهيــن















● **أيْ بُني**

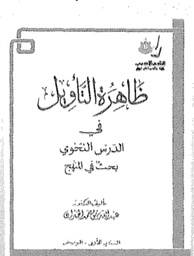
«مقارنة بين ماضينا .. وحاضرنا»

أ.د. عبد العزيز بن عبد الله الخويطر

٢٠٨ صفحة – الجزء الأول

من إصدارات المهرجان الوطني للتراث والثقافة

١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.



● **ظاهرة التأويل في الدرس النحوي**

«بحث في المنهج»

د. عبد الله بن حمد الخثران

١٥٨ صفحة – الطبعة الأولى

١٤٠٨هـ.

الناشر : النادي الأدبي بالرياض



● **ألفاظ دارجة ومدلولاتها في الجزيرة العربية**

عبد الكريم بن حمد بن إبراهيم الحقيل

٢٨٠ صفحة – الطبعة الأولى

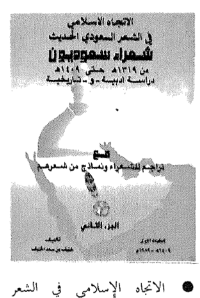
١٤٠٩هـ.



● **محاضرات في الفكر السياسي والاقتصادي في الإسلام**

د. محمد فاروق النبهان

٢١٦ صفحة – من منشورات عكاظ.



● الاتجاه الإسلامي في الشعر السعودي الحديث

شعراء سعوديون

من ١٣١٩هـ : ١٤٠٩هـ

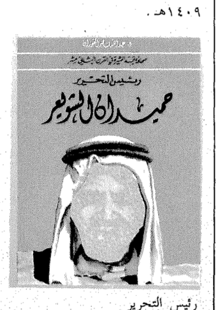
دراسة أدبية وتاريخية مع تراجم للشعراء ونماذج من شعرهم

«الجزء الثاني»

خليف بن سعد الخليف

٢٢٠ صفحة – الطبعة الأولى

١٤٠٩هـ.

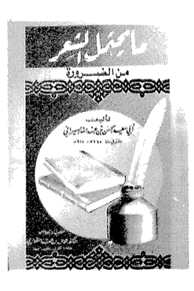


رئيس التحرير

● **حميدان الشويعر**

د. عبد الله ناصر الفوزان

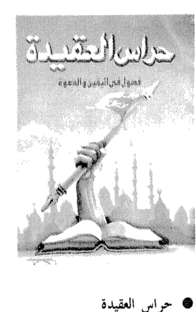
٢٤٨ صفحة – ١٤٠٨هـ.



● ما يحتمل الشعر من الضرورة
أبي سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي المتوفى سنة ٣٦٨هـ.
تحقيق وتعليق :
د. عوض بن حمد القوزي
٣٣٤ صفحة – الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.



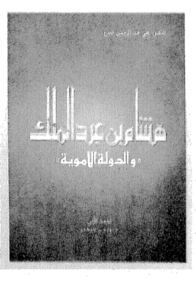
● عذاب السنين
حمد بن سعد الحجي
١٣٦ صفحة – الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.



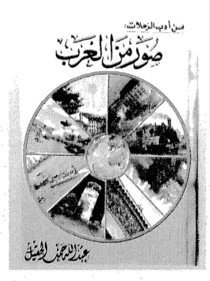
● حراس العقيدة
«فصول في اليقين والدعوة»
د. حلمي محمد القاعود
١٠٠ صفحة – الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ
دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية بمصر.



● تاريخ الحركة المسرحية في دولة الإمارات العربية المتحدة
١٩٦٠ – ١٩٨٦م «مدخل توثيقي»
عبد الإله عبد القادر
٢٩٨ صفحة – الطبعة ١٩٨٧م.



● هشام بن عبد الملك
«والدولة الأمية»
د. علي عبد الرحمن العمرو
٢١٦ صفحة – الطبعة الأولى ١٩٨٧م.



من أدب الرحلات :
● صور من الغرب
عبد الله حمد الحقيل
١٢٨ صفحة – الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.



ياقوت المستعصمي

شروط المسابقة الدولية الثانية
لفن الخط في ذكرى الخطاط

الدارة ٢١٠

● تعريف بالنشأة والأهداف ●

تأسست اللجنة الدولية للحفاظ على التراث الإسلامي أثر إقرار المؤتمر الإسلامي الثالث عشر لوزراء الخارجية (نيامي = جمهورية النيجر ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م) لنظامها الأساسي كأحد الأجهزة التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

تتألف اللجنة من ١٧ عضواً من العلماء والمتخصصين في مجالات التراث الإسلامي ويرأسها صاحب السمو الملكي الأمير فيصل بن فهد بن عبد العزيز.

مقر اللجنة هو نفس مقر مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. ويقوم المركز بأعمال أمانة اللجنة، كما أن مديره العام هو أمين اللجنة.

وتتلخص أهداف اللجنة فيما يلي :

○ توفير مفهوم شامل وموحد ومتسع عن التراث الحضاري.

○ الارتقاء بالدراسات والبحوث والتوثيق والترميم وتطوير أوجه النشاط في جميع مجالات التراث الثقافي في إطار إسلامي.

○ تنشيط التعاون والتنسيق وتبادل الأفكار والمعلومات عن التراث الثقافي داخل العالم الإسلامي لزيادة الفهم الحالي للحضارة الإسلامية وتوثيق أواصر التضامن الإسلامي وتوجيه وترشيد التطور بين الشعوب الإسلامية.

○ تصنيف المؤلفات ونشر المخطوطات التي يزخر بها التراث الإسلامي والمتوفرة في أنحاء العالم، والتفاوض بشأن إعادة ماهو موجود منها في حيازة أجنبية إلى بلدانها الأصلية.

○ تربية جيل من ذوي الخبرات الإسلامية في المعارف الخاصة بالتراث وإنشاء صناديق مالية بهدف مساعدة الدول الأعضاء حينما يلزم.

○ إعطاء الأولوية والاهتمام الخاص بآثار القدس الشريف وآثار المناطق الأخرى المحتلة في فلسطين.

○ أية مهام تحددها منظمة المؤتمر الإسلامي أو الأمين العام.

حياة الخطاط ياقوت المستعصمي في سطور

هو أبو الدرّ جمال الدين ياقوت بن عبد الله المستعصمي، صاحب الفضل الكبير في تحويل الخط إلى فن من فنون الإسلام الأصلية. وكان ياقوت مولى من موالي الخليفة العباسي الأخير المستعصم بالله، فنشأ منذ صباه في بلاط هذا الخليفة. ومن الواضح أنه أتقن اللغة والأدب إلى جانب العلوم التي شاعت في زمانه، كما كان خازناً بدار الكتب في المدرسة المستنصرية ببغداد، مما ساعد على تنمية مواهبه الأدبية والعلمية والفنية.

وعلى الرغم من اختلاف الروايات حول اسم الأستاذ الذي تعلم ياقوت الخط على يديه، إلا أن المناسب من الناحية التاريخية أنه صفي الدين الأرموي (ت ٦٩٣هـ/١٢٩٤م). ولعله استفاد من خطوط الأساتذة الذين سبقوه، مثل ابن مقلة (ت ٣٢٨هـ/٩٤٠م)، وابن البواب (٤١٣هـ/١٠٢٢م) بوجه خاص.

وقد عاش ياقوت حياةً مرفهةً في ظل انتسابه إلى الخليفة العباسي، كما استطاع أن يستعيد منزلته القديمة بعد الغزو المغولي (١٢٥٨م) أيضاً. وقد ذُكر أن ياقوتاً ولد في بلدة أماسيا بالأناضول، وهناك أيضا روايات متباينة حول أصله، إذ يذهب بعضها إلى أنه تركي أو رومي، ويذهب بعضها إلى أنه حبشي.

وكانت الأقلام الستة (الثلث والنسخ والمحقق والريحان والتواقيع والرقاع) قد بلغت حداً من التطور قبله، فجوَّدها وحسَّنها، ووصل بها إلى الوضع الأخير الذي كانت عليه قبل العهد العثماني إذ اتخذ الخط المائل للقلم بدلاً من الخط المستوى، فأضفى بذلك على خطوطه جمالاً أخاذاً، حتى بلغ بهذه الأنواع حداً كبيراً من الجودة، بينما استمرت طرق الكتابة الأخرى في مناطق أخرى من العالم الإسلامي. وقد ألّف ياقوت بعض الكتب، وقَرضَ الشعر، غير أن تفوقه الحقيقي كان يتجلى في الخط. وقد ترك لنا أعمالاً خطية كثيرة في خزائن الكتب، على رأسها المصاحف وعدد من المجموعات الخطية. ونظراً لأن هناك ثمانية أشخاص تسموا باسم (ياقوت بن عبد الله) وعاشوا في تواريخ قريبة منه، فقد مهد ذلك السبيل للخلط بين أعمالهم. وقد توفي ياقوت المستعصمي في بغداد عام ٦٩٨هـ (١٢٩٨م) غير أن موضع قبره غير معروف، «رحمه الله».

٣/٢ – عنوان سكرتارية المسابقة

YAQUTEL-MUSTASIMI CALLIGRAPHY COMPETITION,
Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA)
P.O. Box 234, Besiktas, 80692 Istanbul, Turkey
Phone: 160 59 88 - 160 59 89 Telex: 26484 isam tr Telefax: 1584365
الموقع : Yildiz Sarayi, Barbaros Bulvari, Besiktas, Istanbul

٣/٣ – سكرتارية المسابقة غير ملزمة بالرد على أية ملاحظات أو اعتراضات أو استفسارات خاصة بطريقة التحكيم أو نتائجها، سواء قبل إعلان النتائج أو بعدها. كما أنها ليست ملزمة بالاستجابة إلى رغبات وطلبات المتسابقين الخاصة مثل الحبر والورق .. وما إلى ذلك.

٤ – مضمون المسابقة :

١/٤ – تفاصيل المسابقة :

ستجرى المسابقة في أنواع الخطوط التالية :

أ – **الثلث الجلـي** : (يختار المتسابق التركيب الذي يرغب فيه، أما دائري أو بيضوي، أو على شكل سطر تركيب. ويكتب بقلم عرض سنه ٨ مم).

ب – **الثلث العـادي** : (يكتب على أسطر متتالية دون تركيب، بقلم يتراوح عرض سنه ٢–٣ مم).

ج – **النســـــخ** : (يكتب على شكل صحيفتين متقابلتين في نفس اللوحة وبقلم لا يتجاوز عرض سنه ١ مم).

د – **التعليق الجلـي** : (يكتب على سطرين أفقيين بقلم لا يتجاوز عرض سنه ٨ مم).

هـ – **التعليـــــق** : (يكتب على أسطر مائلة أو أفقية بقلم يتراوح عرض سنه بين ٢ – ٣ مم).

و – **الديواني الجلي** : (يكتب على سطرين بقلم يتراوح عرض سنه بين ٢ – ٣ مم).

ز – **الديوانـــــي** : (يكتب على أسطر متتالية بقلم لا يتجاوز عرض سنه ١,٥ مم).

ح – **الأنواع الأخرى** : (**الكوفي، المحقق، الريحاني، الإجازة، الرقعة، المغربي، الشكسته**).

٢/٤ – الأصالـة :

كما سبقت الإشارة، يجب أن يتوفر مفهوم المنهج الأصيل للخط واتّباع القواعد التي رسخها أعلام هذا الفن على مرِّ القرون في إعداد كافة اللوحات التي ستدخل المسابقة، على أن تلاحظ

حركة انسياب الحبر وحركة القلم على الورق. ويفضل استعمال الحبر التقليدي.

٣/٤ – توجيهات بشأن التقدم للمسابقة :

بما أن تقييم الأعمال المقدمة للمسابقة سيقتصر على الخط فقط، فلن يشترط تذهيب اللوحات أو وضعها في إطارات زجاجية. ولن تؤخذ هذه النواحي بعين الاعتبار عند التحكيم، ويمكن الاكتفاء برسم خط أو خطين بالحبر الأسود حول الكتابة. وسيتم استبعاد اللوحات التي لم تتقيد بالشروط الشكلية المنصوص عليها أو الإملائية مهما كانت قيمة اللوحة فنياً.

٤/٤ – نصوص مختارة للمتسابقين :

لتحقيق المساواة بين المتسابقين، فقد قررت اللجنة تزويدهم بالنصوص التالية لكتابتها في كل نوع من الأنواع التالية :-

أ – الثلث الجلي :

* «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا والَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُون»(١) (للتركيب الدائري أو البيضوي).

* «ما كانَ محمدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ ولكنْ رَسُولَ اللّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللّهُ بِكلِّ شَيْءٍ عليماً»(٢) (للتركيب على السطر). **وعلى المتسابق اختيار إحدى العبارتين فقط.**

ب – الثلث العادي :

«إِنَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللّهِ، قد أَفْلَحَ مَنْ زَيَّنَهُ اللّهُ فِي قَلْبِهِ، وَأَدْخَلَهُ فِي الاسْلاَم بَعْدَ الْكُفْرِ، وَاخْتَارَهُ عَلىٰ مَا سِوَاهُ مِنْ أَحَادِيثِ النَّاسِ، إِنَّهُ أَصْدَقُ الْحدِيثِ وَأَبْلَغُهُ، أَحِبُّوا مَنْ أَحَبَّ اللّه، وأَحِبُّوا اللّه مِنْ كُلِّ قُلوبِكُمْ، ولا تَمَلُّوا كلاَمَ اللّهِ وَذِكْرَهُ، ولا تقسُو عَلَيْهِ قُلُوبُكم، اعْبُدُوا اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً، اتَّقُوا اللّهَ حَقَّ تُقاَتِهِ، وصَدِّقُوا صَالِحَ مَا تَعْمَلُونَ بأَفْوَاهِكُم، وتَحَابُّوا بروح اللّهِ بَيْنَكُم».(١)

ج – النسـخ :

«الحَمْدُ للّهِ نَحْمَدُهُ وَنَستَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَتُوبُ اِلَيْهِ، وَنَعُوذُ بِاللّهِ مِنْ شُرُور أَنْفُسِنَا، ومِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهدِ اللّهُ فَلاَ مُضِلَّ لَهُ، ومَنْ يُضْلِلْ فِلاَ هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلٰهَ اِلاَّ اللّهُ وَحْدَهُ لا شَرِيكَ لَهُ، وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُه وَرَسُولُه، أوصيكم عِبَادَ اللّهِ بِتَقْوىٰ اللّهِ، وَأَحُثُّكم عَلىٰ طَاعَتِهِ، وأَسْتَفْتِحُ بالذي هُوَ خَيْرٌ، أَمَّا بَعْد : أَيُّهَا النَّاس اسْمَعُو مِنّى أُبَيِّنْ لَكُم، فإِنِّي لاَ أَدْرِي لَعَلي لاَ أَلْقَاكَم بَعْدَ عَامِي هَذِا فِي مَوْقِفِي هَذَا.

د - **التعليق الجلي :**

كلّ علم ليس في القرطاس ضـــاع   كلّ سرّ جاوز الاثنين شـــــاع

هـ - **التعليـــق :**

ليس اليتيم يتيماً بموت الأم والأب   بل اليتيم يتيماً بترك العلم والأدب
ليس الغريب غريباً في الشام واليمن   بل الغريب غريباً في اللحد والكفـن

و - **الدواني الجلي :**

«آمَنَ الرسولُ بمَا أُنزلَ إليه مِنْ رَبِّه والمؤمنونَ كُلٌّ آمنَ باللّهِ وملائكتِهِ وكُتُبه ورُسُلِه لا نُفَرِّقُ بينَ أَحدٍ من رُسُلِه وقَالُوا سَمعنا وأَطعنا غُفرانَكَ ربَّنا واليكَ المصير. لا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلا وسُعَهَا لها ما كَسَبَتْ وعلَيها ما اكتَسَبَتْ ربَّنا لا تُؤَاخِذنَا إن نَسِينَا أو أخطأنَا ربَّنا ولا تَحْمِل عَلَينَا إِصرَاً كما حَملتَهُ على الَّذين مِن قَبلنا رَبَّنا ولا تُحمِّلنا ما لا طاقَةَ لَنَا بِه واعفُ عَنّا واغفِر لَنا وَارْحَمْنا أَنْتَ مَولانَا فانصُرنَا عَلى القومِ الكافِرين»[١]

ز - **الديوانـــي :**

«أيها الناس إن لكم معالم فانتهوا إلى معالمكم، وإن لكم نهايةً فانتهوا إلى نهايتكم، فإن العبد بين مخافتين، أجلٍ قد مضى لا يدري ما الله فاعلٌ فيه، وأجلٍ باق لا يدري ما الله قاضٍ فيه، فليأخذ العبد من نفسه لنفسه، ومن دنياه لآخرته، ومن الشبيَة قبل الكبر؛ ومن الحياة قبل الممات، فوالذي نفس محمد بيده : مابعد الموت من مستعتب، ولا بعد الدنيا من دارٍ إلا الجنة أو النار».[٢]

ح - **سائر الأنواع الأخرى :**

ح/١ - الكوفي : «فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم».[٣]
ح/٢ - المحقق : «سورة العصر».
ح/٣ - الريحاني : «سورة الهمزة».
ح/٧ - الشكستة : «يابني عليك بحسن الخلق، وجميل العشرة ولطف الموافقة، ولين الجانب، والاحتمال للصاحب، وكفّ الأذى والمقاسمة في العزاء، فإنك تستميل القلوب، وتنال كل مرغوب، ويحفظك علام الغيوب».[٢]

٥ – جوائز المسابقة :

٥/١ – خصص مبلغ (٤١,٣٠٠) دولار أمريكي جوائز لمسابقة الخطاط ياقوت المستعصمي، يوزع على النحو التالي :–

النوع	الجائزة الأولى	الجائزة الثانية	الجائزة الثالثة	المجموع
أ – الثلث الجلي	٣٠٠٠	١٥٠٠	١٠٠٠	٥٥٠٠
ب – الثلث العادي	٣٠٠٠	١٥٠٠	١٠٠٠	٥٥٠٠
ج – النسخ	٢٥٠٠	١٢٥٠	٧٥٠	٤٥٠٠
د – التعليق الجلي	٢٠٠٠	١٠٠٠	٦٠٠	٣٦٠٠
هـ – التعليق	١٥٠٠	٧٥٠	٥٠٠	٢٧٥٠
و – الديواني الجلي	١٥٠٠	٧٥٠	٥٠٠	٢٧٥٠
ز – الديواني	١٠٠٠	٦٠٠	٤٠٠	٢٠٠٠
				٢٦,٦٠٠

أما بقية الأنواع الأخرى (الكوفي، المحقق، الريحاني، الإجازة، الرقعة، المغربي، الشكستة) فستوزع على المشاركين المتفوقين فيها مكافأتين في كل نوع، كل منها بمقدار ٣٠٠ دولاراً، أي ما مجموعه ٤٢٠٠ دولار (٧×٢×٣٠٠).

كما ستوزع ٥ مكافآت، كل منها بمقدار ٣٠٠ دولار في كل نوع من الأنواع الرئيسية على المتسابقين الذين يلون الفائزين الثلاثة. الأوائل. وذلك تشجيعا لجهودهم (٧×٥×٣٠٠ = ١٠ر٥٠٠). وبذلك يصبح المجموع الكلي للجوائز والمكافآت ٤١ر٣٠٠ دولار موزعة على ٢١ جائزة وَ ٤٩ مكافأة.

٥/٢ – قد ترى هيئة التحكيم حجب بعض الجوائز أو المكافآت إذا كانت الأعمال لا ترقى إلى المستوى المطلوب ولا تتفق مع منهج المسابقة المتمسك بالأصالة والتقليدية. ويعتبر قرارها بهذا الصدد كما هو الحال بالنسبة لبقية القرارات نهائياً، ولا يحق للمتسابق الاعتراض على تلك القرارات.

٥/٣ – تصبح كافة الأعمال المرسلة للاشتراك بالمسابقة، فازت بجائزة أو مكافأة أو لم تفز، ملكاً للجنة الدولية للحفاظ على التراث الحضاري الإسلامي. وستعرض اللوحات الفائزة في مقر اللجنة باستانبول أولاً، ومن ثم في بقية الدول الإسلامية. وللجنة أن تختار للنشر ما تشاء

من تلك اللوحات.

٤/٥ – ستعلن اللجنة عن موعد وكيفية توزيع الجوائز فيما بعد.

شروط وإجراءات الاشتراك

– يمكن لكل من يستطيع تقديم عمل في فن الخط الإسلامي أصيل المنهج الاشتراك بهذه المسابقة وفقاً للشروط المنصوص عليها في هذا الكتيب، وبشكل فردي، حيث لا يجوز التقدم بطلبات اشتراك جماعية.

– يمكن لأي متسابق الاشتراك بنوع أو أكثر من أنواع الخطوط المذكورة في الكتيب، وأن يرسل نموذجاً واحداً فقط من كل نوع سيشترك فيه.

– يرسل كتيب المسابقة إلى كل من يجد في نفسه الكفاءة للاشتراك بالمسابقة، على أن يبعث باسمه وعنوانه الكامل بشكل واضح إلى سكرتارية المسابقة.

– للاشتراك بالمسابقة، يجب ملء الاستمارة المرفقة بهذا الكتيب وإرسالها إلى سكرتارية المسابقة على العنوان المذكور في موعد أقصاه يوم الاثنين ٢٢ ابريل/نيسان ١٩٨٩م.

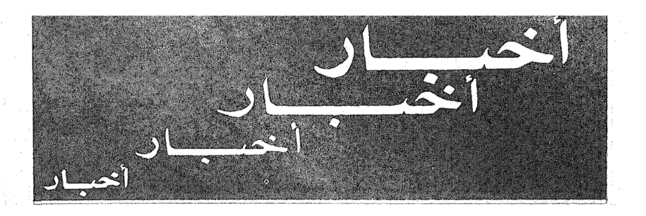
– ترسل الاستفسارات الخاصة بالمسابقة بعبارات واضحة إما بالعربية أو بالانجليزية أو بالتركية، إلى عنوان سكرتارية المسابقة على أن تصل في موعد أقصاه يوم الاثنين ٢٥ مايو/أيار ١٩٨٩.

– ترسل الإجابات على الاستفسارات الخاصة بالمسابقة يوم الاثنين ١٢ يونيو/حزيران ١٩٨٩ إلى كافة المتسابقين الذين تم تسجيلهم.

– يفضل أن تتم كافة المراسلات بالبريد المسجل بعلم الوصول حتى يكون أصحابها على يقين من تاريخ وصولها، حيث أن السكرتارية لن تشعر المشاركين بوصول رسائلهم الا في الحالات التي تستوجب الرد على تلك المراسلات.

– ترسل الأعمال التي ستدخل المسابقة بالبريد المسجل بعلم الوصول دون ثني أو طي أو ضغط ودون الصاقها على ورق مقوى أو خشب، أو تسلم باليد إلى سكرتارية المسابقة على العنوان المذكور سابقاً، على أن تصل في موعد أقصاه يوم ٦ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٨٩.





افتتح معرض الكتاب السعودي والذي نظمته مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض ومؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالمغرب وذلك في رحاب المؤسسة بالدار البيضاء في الفترة ما بين ١٨ - ٢٤ ربيع الآخر ١٤٠٩هـ .. الموافق نوفمبر - ٣ ديسمبر ١٩٨٨م.

وقد افتتحه معالي وزير الشئون الثقافية الأستاذ محمد بن عيسى يرافقه سعادة سفير المملكة العربية السعودية في المغرب وعدد من المثقفين ..

وقد تجول معاليه والمرافقين في أروقة المعرض وقد أعجب معالي الوزير والمرافقين بهذا المعرض وما يحتويه من كتب وإصدارات سعودية تبرز بشكل واضح الجانب العلمي والثقافي للمملكة العربية السعودية في هذا العهد الزاهر ..

وقد شاركت في هذا المعرض الهيئات والمؤسسات التالية :-

١ - رئاسة الحرس الوطني.
٢ - وزارة الحج والأوقاف.
٣ - وزارة الإعلام.
٤ - الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.



معالي وزير الشئون الثقا[illegible] يتصفح المطبوعات السعودية في المعرض.



الشباب المغربي يزور معرض الكتاب السعودي بالدار البيضاء

٥ – الرئاسة العامة لرعاية الشباب.

٦ – جامعة الملك سعود.

٧ – جامعة الملك عبد العزيز.

٨ – جامعة الملك فهد للبترول والمعادن.

٩ – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٠ – الجامعة الإسلامية.

١١ – جامعة أم القرى.

١٢ – معهد الإدارة العامة.

١٣ – مكتب التربية لدول الخليج العربي.

١٤ – مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية.

١٥ – أمانة مدينة الرياض.

١٦ – مكتبة الملك فهد.

١٧ – الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

١٨ – مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

١٩ – رابطة العالم الإسلامي.

٢٠ – دارة الملك عبد العزيز.

٢١ – الجمعية السعودية للثقافة والفنون.

وقد كان الإقبال شديداً على المعرض من قبل الجمهور والمثقفين حيث أبدوا إعجابهم وسرورهم بما شاهدوه خلال المعرض من إصدارات متميزة.

إعادة تشكيل مجلس إدارة دارة الملك عبد العزيز

إشارة إلى المرسوم الملكي الكريم رقم م/٥١ وتاريخ ١٤٠٣/١٠/٢٠هـ، بتعديل نص الفقرة (ب) من المادة (أولاً) من نظام إنشاء الدارة، الصادر بالمرسوم الملكي الكريم رقم م/٤٥ وتاريخ ١٣٩٢/٨/٥هـ، والخاصة بتشكيل مجلس إدارة الدارة، وتنفيذاً لقرار مجلس الوزراء رقم ٢٢٥ وتاريخ ١٤٠٧/٩/١٣هـ، المصادق عليه بالأمر الملكي الكريم رقم م/٥٤ وتاريخ ١٤٠٧/١٠/١٩هـ، القاضي بأن يكون تعيين أعضاء مجلس إدارة كل مؤسسة عامة، وفقاً لنظامها، ولمدة ثلاث سنوات فقط.

فقد تم تشكيل مجلس إدارة دارة الملك عبد العزيز على الوجه التالي :

- معالي الدكتور عبد العزيز بن عبد الله الخويطر، وزير التعليم العالي بالنيابة. رئيساً
- سعادة الدكتور أحمد بن محمد الضبيب، وكيل جامعة الملك سعود للدراسات العليا والبحث العلمي. عضواً
- سعادة الأستاذ / عمران بن محمد العمران مدير عام مصلحة المياه والمصرف الصحي. عضواً
- سعادة الدكتور منصور بن إبراهيم الحازمي، الأستاذ بجامعة الملك سعود. عضواً
- سعادة الأستاذ / عبد الرحمن بن سليمان الرويشد، المستشار بوزارة الداخلية. عضواً
- سعادة الأستاذ / أحمد بن سليمان الأحمد، مدير عام الشئون المالية والإدارية بوزارة التعليم العالي. عضواً
- سعادة الأستاذ / مسفر بن سعد المسفر، مدير عام إدارة المطبوعات بوزارة الإعلام. عضواً
- سعادة الأستاذ / عبد الله بن حمد الحقيل، الأمين العام للدارة. عضواً

(سعادة الأستاذ/ عبد الله بن محمد أبابطين مدير عام الإدارة الفنية بالدارة – سكرتيراً لمجلس الإدارة).

من بحوث الأعداد القادمة ...

- شخصيات إسلامية مشوهة في تاريخ الأدب العربي.
- الوثائق مادة علمية لتاريخ الأمم والحضارات.
- المكاتب ودورها في النهضة الفكرية والاجتماعية في مصر المملوكية.
- العبقرية والعباقرة عند العقاد.
- الشيخ محمد مختار الشنقيطي.
- شوقيات مجهولة في كتاب مجهول.
- جابر بن حيان رائد المنهج العلمي.
- القضاء في الإسلام.
- أبوبكر الجراعي ومخطوطة كتابه الأوائل.
- عبقرية مهندس عربي مسلم من القرن الخامس الهجري.
- العمر الوسيط لسكان المملكة العربية السعودية.
- ملحمة الراعي النميري .. قصيدة الرفض والاحتجاج.
- أم الواحد الشيخة الثكلى .. وصف رزيتها في أربع قصائد قديمة.
- عنترة .. بطل السيرة الملحمي.
- قصيدة الحقيقة.
- دراسة في ديوان «الأصائل والأسحار».

The writers' views do not necessarily reflect those of the magazine

COVER PICTURE

ANDALUCIA P.199

Annual Subscriptions

— Saudi Arabia: 20 Riyals.

— Arab Countries: The equivalent of 4 issues price: SR 20

— Non-Arab Countries: US 6 $.

- **Articles can not be returned to authors whether published or not.**
- **Articles are arranged technically regardless of the writer's prestige.**

PRICE PER ISSUE

— **Saudi Arabia**	**: 3 Riyals**
— **U.A.E.**	**: 4 Dirhams**
— **Qatar**	**: 4 Riyals**
— **Egypt**	**: 40 Piastres**
— **Morocco**	**: 5 Dirhams**
— **Tunisia**	**: 400 Millimes**
— **Non-Arab Countries**	**: 1 U.S.$**

Distributors

Saudi Arabia: Saudi Distribution Co. P.O. Box 13195 Jeddah 21493 Tel. 6694700

Abu-Dhabi: P.O. Box 3778, Abu Dhabi, Tel.: 323011

Dhubai: Dar-Al-Hikma Library. P.O. Box 2007, Tel.: 228552

Qatar: Dar-Al-Thakafa, P.O. Box 323, Tel.: 413180

Bahrain: Al-Hilal Distributing Est., Manama, P.O. Box 224, Tel.: 262026

Egypt: Al-Ahram Distributing Est., Al-Gala'a Street, Cairo, Tel.: 755500

Tunisia: The Tunisian Distributing Company 5, Nahg Kartaj.

Morocco: Al-Sharifia Distributing Company, P.O Box 683, Casablanca, 05.







★ ★ ★

Subscriptions should
be directed to the
Secretary General of
"Addarah"

★ ★ ★

Articles should be directed
to the Editor-in-Chief
☎ : 4417020



Editorial Board
All correspondence should be directed to:
☎ : 4412316 - 4412317



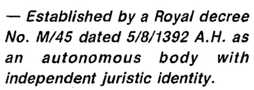
IN THE
NAME OF ALLAH.
THE MERCIFUL.
THE BENEFICENT







King Abdul Aziz Research Centre



— *Established by a Royal decree No. M/45 dated 5/8/1392 A.H. as an autonomous body with independent juristic identity.*

— *Run by a Board of Directors vested with full authority to have its objectives materialized.*

Objectives:

— *To further studies pertaining to the history of the Kingdom, its geography, literature, intellectual and cultural heritage in particular as well as those of the Arab and Islamic world in general.*

— *To issue a cultural magazine carrying its name.*

ADDARAH.

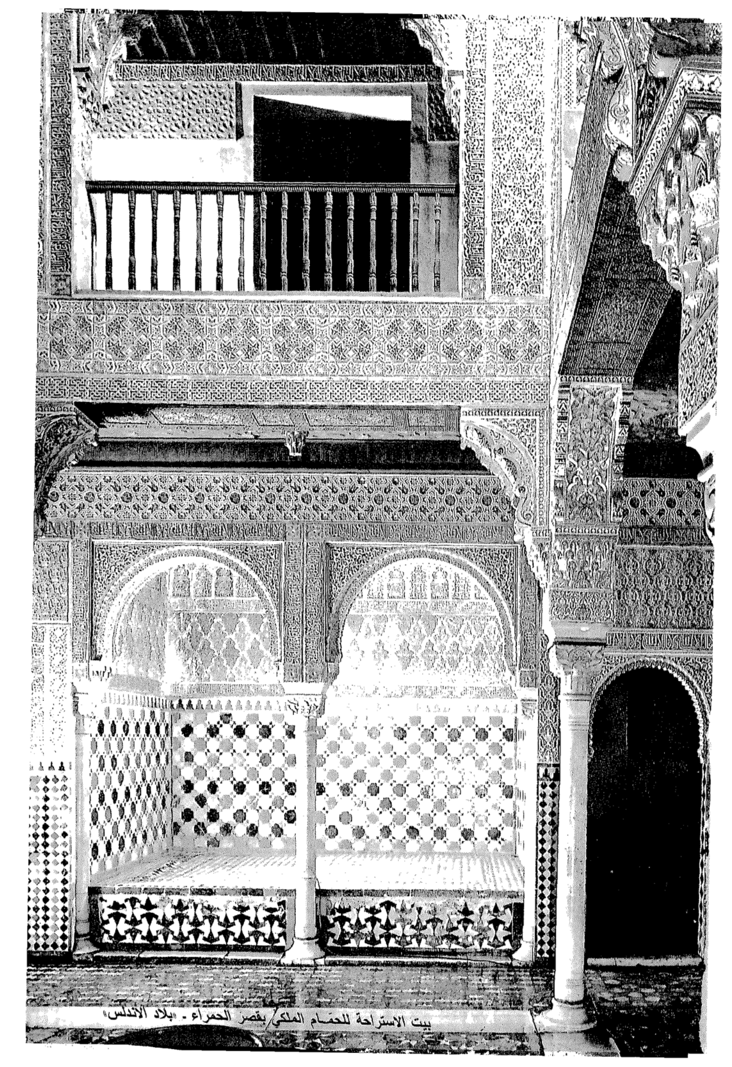
— *In accordance with the Royal approval No. 5/12608 dated 20/5/1396 A.H. the Centre has become the home of the National Saudi Archives and Manuscripts.*

An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

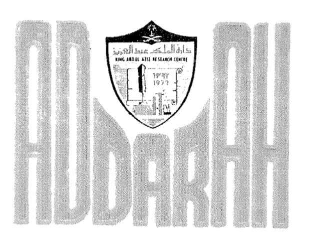
No. «4» • Rajab, Sha'ban, Ramadan 1409 A.H.
Year «14» February, March, April 1989 A.D.

P.O. Box 2945 Riyadh 11461 • Kingdom of Saudi Arabia
• Facsimile No: 00/966/4417020





بيت الاستراحة للحمام الملكي بقصر الحمراء - «بلاد الاندلس»



An Academic Quarterly Issued by: King Abdul Aziz Research Centre - Riyadh

No. «4» • Rajab, Sha'ban, Ramadan 1409 A.H.

Year «14» February, March, April 1989 A.D.

